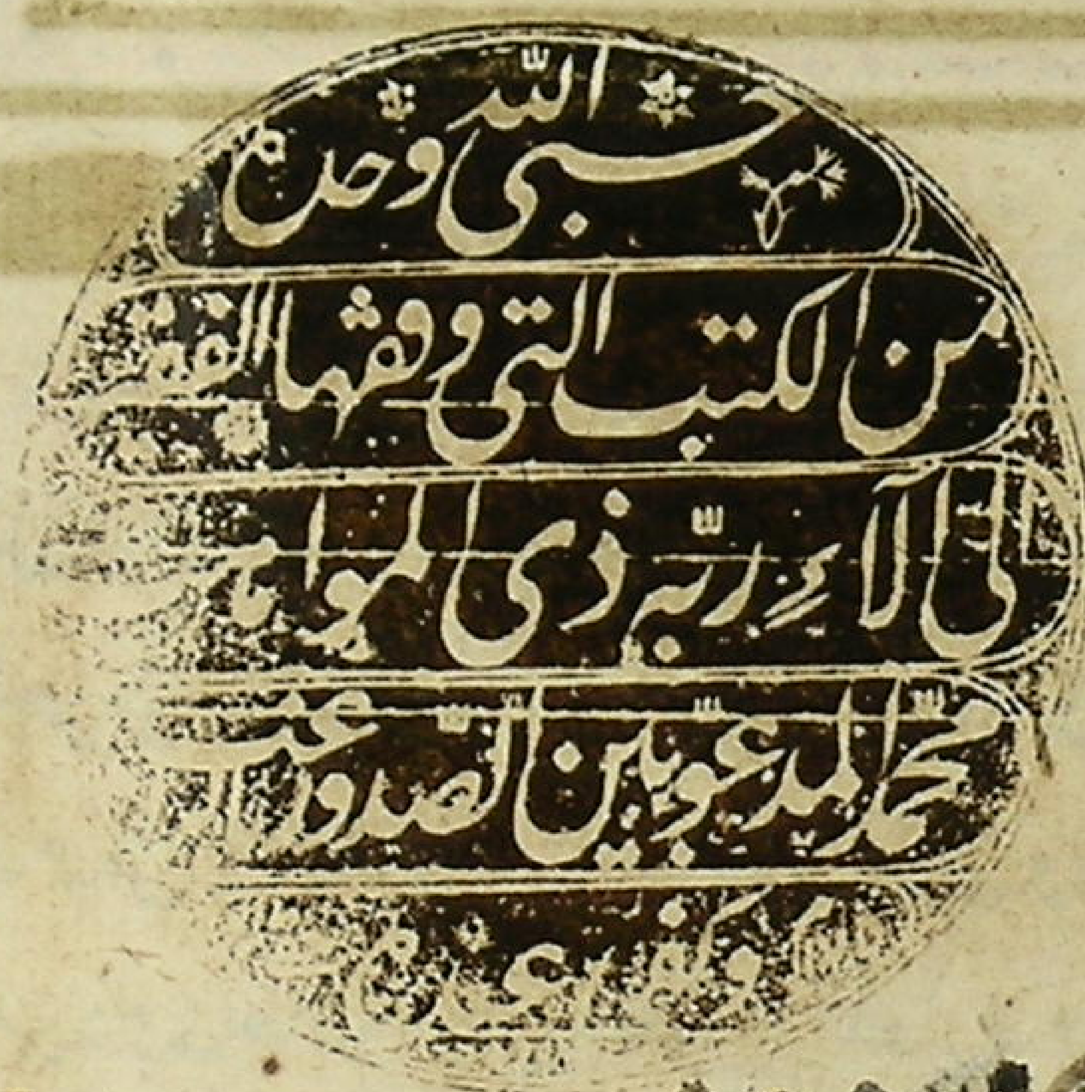




شرح تمهيد العلامة صائن الدين
تركة لمولد واده رحمه الله
تعالى رحمهما الله
تعالى
آمين



رب يسر ولا تعسر وتمم



بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم اهدنا من عندك وافض علينا من فضلك وانشر علينا من بركاتك
الحمد لله الذى جعل مكامن ظلال جلاله مجالى انوار جماله تفصيلا لما
اجمل من الاحكام وصير صور تجلياته مشارق شموس المعانى تكميلا
لما عم من الانعام فاضحت لعباده من اولى وداده ولاهل عناده
من ذوى بعاده مطالع طوالع المعارف ومغارب طلايع العوارف
اسعافا لما عبر عنه لسان الاستعداد من المرام فسبحانه من باطن
ليس لخفائه سبب سوى غاية الظهور بنيرات منصاته وما تشوه
من لوامع الاضواء ظهور الانوار بالاكمام وجل شانه من ظاهر لا علة
لظهوره غير توغل كمونه فى بطاين حجبه وما تسترعيه من غياهب
الظلام فباطن لا يكاد يخفى وظاهر لا يكاد يبدو ثم الصلوة
والسلام على محمد مطلع تباشير فجر كل خير وتمام ومفتتح فواتح كل

قال الشيخ الاكبر قدس سره وقيل حقيقة الحق لا تحد وباطن الرب لا تعقل ولا يمكن فان تمكين بالظاهر ... وبعده ظاهر انعيه

فتح ومختتم كل ختام ذلك النور الساطع الذى لا يشوبه شوائب
الفىء ولا غوائل الغمام لا ترى فى شمسه ظل السوى فهى شمس فهى
ظلّ فهى فىٔ وعلى اله واصحابه مشكوة شمل كل شتات ومصباح
جمع كل نظام وبعد فان مسئلة التوحيد حسبما حققه المتاهلون
وطبق ما شاهده المحققون من اولى الكشف والعيان مما لم يهتد
الى الان نظر ذوى العقول بمشاعل الحجج والبرهان الا من ايده الله
تعالى بنور منه ووفقه بهداية اليه من الحائزين منهم مرتبتى
الاستدلال العلى والكشف الالهى من الذين خلصهم الله تعالى
عن مضايق المقدمات الخطابية والبرهانية الى افضية الواردات
الكشفية والمخاطبات العيانية بحسن متابعة الانبياء صلوات
الله تعالى عليهم اجمعين الذين هم روابط دقايق الحقايق
من عين الجمع الى محل التفصيل ووسائط نزول المعانى من سماء
القدس الى مقام التنزيل سيما من تأسى منهم اسوة حسنة
بالاول منهم وجودا ورتبة الاخر منهم زمانا وبعثة الذى هو
غاية الغايات واثاره المنيفة مورد الكمالات ومنبع السعادات
عليه وعلى اله افضل الصلوات واكمل التحيات ولذا ترى اولياء
امته الشريفة اذا حاولوا تحقيق معالى التوحيد وقفوا بين
البراهين العقلية والنواميس النقلية بما لا يتصور عليه المزيد
حيث تندفع شبهات بعض الفلاسفة القاصرين عن تطبيق
ما افادهم النظر الصحيح بما انزل عليهم من النص الصريح وكذلك
فى سائر العلوم الحقيقية والمعارف اليقينية فقد بينوا مواقع

خلطهم واظهروا مواضع ذللهم بما يتبين منه محل اللبس و
يتميز السهى من الشمس كل ذلك انما هى شعشعة من ذكاء تميط ليالى
ادهم بل شنشنة اعرفها من اخزم هذا وان زماننا هذا قد بلغ
منتهى كماله واستوت دوحة اقباله وحان اوان اجتناء ثماره و
كشف القناع عن مخدرات ابكاره بما استنارت على صفحات ايام
من الاثار الموعودة فى الكتب المنزلة السماوية والزبر الكشفية
العالية ولامرما تجد ما لا تصل اليه الاكابر الا بعد ارتياض نفوسهم
بالرياضات المتعبة الشاقة مدى الايام قد صار مضغة للخاص و
العام وما كان افشاؤه افتى باهراق دماء الكبار قد اصبح فى
الاشتهار كالشمس فى الرابعة من النهار وبالجملة ما لم يمكن للكمل
ان يطووا مراحل طواه الا بعد خلع النعلين ولا الاحداث يحوم
حول حماه الا بانطواء المقدمتين بل بالانخلاع عن القوتين
قد تسمع اسراره من شراكهما وتقتنص نوافر دقايقه من دقايق
نضدهما واشتباكهما اقتناص شوارد حقايقه من حبايل ادراكهما
فان اللبيب بقوتى الوهم والعقل وترتيب مدركاتهما بما يماس
هذه الاحيان والاوقات وصل اليه وعثر عليه وصوله الى
اجلى اليقينيات وعثوره على اول البديهيات كم ذا تلوح
بالشعبين والعلم والامر اوضح من نار على علم على ان المختار
عند الصدر الاول من الحكماء الذين هم من جملة الاصفياء
من الانبياء والاولياء كما اخبر عنه المورخون كاغاثاذيمون
المدعو بلسان الشريعة بلقمن وفيثاغورس المدعو بشيث و

افلاطن

افلاطن الالهى ليس الا هذا لكن المتاخرين من اصحاب المعلم الاول
اعنى المشائين لما قصروا طريق الاستفاضة واستعلام الحكمة
الحقة على الحجة المحضة والبحث البحت حجزتهم حجب الشبهات
المظلمة الناشية مما اسست عليه مناهجهم من القواعد
الجدلية عن ان يتفطنوا لما هو الحق فى تلك المسئلة الجلية والذى
يقضى منه العجب ان من رام منهم افادة تحقيق او زيادة تدقيق
انما جاء بالحاق منع ونقض فاصبحت مولفاتهم بتراكم المناقضات
مجموعة من ظلمات بعضها فوق بعض فما تخلص عن دياجيرها
الا الاقلون وما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون و
اما الرسالة التى صنفها مولاى وجدى ابو حامد محمد المشتهر
بتركه قدس الله تعالى سره فانها مع جعلها مشتملة على البراهين
القاطعة والحجج الساطعة على اصل المسالة وفق ما ذهب اليه
المحققون قد بالغ فى دفع تلك الشبهات بلطايف بيانه وبذل
الجهد فى اماطة تلك الاذيات بمكانس تبيانه بحيث لا يبقى
لمن له ادنى دربة فى العقليات شايبة خدشة فيما هو الحق
من تلك اليقينيات لكن لبعد غوره فى الحكميات وعلو طوره
فى تقرير البرهانيات فقد قصرت فهوم اكثر المستفيدين
عن مرامى مقاصده المنيعة وعجزت مدارك سائر المسترشدين
عن مبانى فوايده الرفيعة فحاولت حين مذاكرتى مع بعض
المشاركين فى التحصيل من خلص الاخوان ان اكشف قناع الايجاز
عن وجوه مخدرات تلك العبارة باوضح بيان تعميما لفوائدها

المنيفة وتتميما لعوايدها الشريفة مومئا الى معظم اصول اهل
الكشف وامهات قواعدهم مشيرا الى معاقد تلك المباحث وكليات
مقاصدهم حافظا للالفاظ المتداولة بينهم وعباراتهم مراعيا
للمناسبات المعتبرة من مصطلحاتهم ومستعاراتهم حذرا من
ان يفهم خلاف المراد فيفضي الى الخبط في البحث والفساد
وقد سمي بعد فراغه بكتاب التمهيد في شرح قواعد التوحيد
على انني في فترة شاغلة عن طريق المباحثة والاشتغال صارفة
عن المطالعة والقيل والقال فالمرجو من العاثر على ما يرى من
السهو ان يسبل ذيل العفو عصمنا الله تعالى واياكم عن طريق
الغرور والاباطيل وهدانا واياكم سواء السبيل وسقانا من
المشرب الخاص المحمدي عليه وعلى اله من الصلوات افضلها و
اتمها ومن التحيات اسلمها واعمها ما يروي الغليل ثم لما
كان سوق الكلام في هذه الرسالة على مساق اهل الاستدلال
ناسب ان يصدر الكلام بمقدمة مبينة لتصوير ما فيه على
سبيل الاجمال مميزة بين ما يختص بهذا العلم من الموضوع و
المبادي والمسائل تأسيا بهم وجريا على عاداتهم في تقديم هذا
المقال وبعد ذلك نشرع في تحرير مقاصد الرسالة وتبيين
فوائدها ان شاء الله تعالى وحده العزيز اما المقدمة فاعلم
ان العلم المبحوث عنه ههنا لما كان هو العلم الالهي المطلق الذي
هو اعلى العلوم مطلقا يجب ان يكون موضوعه اعم الموضوعات
مفهوما بل اتم المفهومات حيطة وشمولا وابينها معنى واقدمها

تصورا

تصورا وتعقلا لما تقرر في البرهان ان علو العلوم بحسب عموم
الموضوع وشمول حيطته فالعلم انما يكون اعلى مطلقا اذا كان
موضوعه اعم مطلقا بالنسبة الى سائر الموضوعات حتى يكون
موضوعات جميع العلوم من جزئياته فلئن قيل يلزم ذلك
ان لو وجب ان يكون موضوع السافل اخص من موضوع
العالي مطلقا وليس كذلك لجواز كونه مباينا كالموسيقي بالنسبة
الى الحساب فانهم صرحوا بانه تحته مع تباين موضوعيهما
بالذات قلنا يجب ان يكون موضوع السافل تحت موضوع
العالي واخص منه اما بذاته او بحيثيته المبحوثة عنها والا
لا يكون سافلا وعلم الموسيقي انما جعل تحت الحساب باعتبار
حيثيته فان النغم المبحوث عنها فيه وان كانت من الكيفيات التابعة
لمطلق الكم لكن لا تصير موضوعا للموسيقي الا اذا عرضت لها عوارض
من باب الكم المنفصل فهو بهذه الحيثية يكون تحت الحساب
ضرورة لا يقال لو كفى هذا في تحقيق النسبة ههنا لم يلزم ان
يكون موضوع الاعلى اعم بالذات لجواز ان يكون عمومه باعتبار
حيثيته اللاحقة له فلا يتم اذا البيان لانا نقول بعد المساعدة
على الملازمة ان الحيثية ههنا ليست خارجة عن الموضوع
بل نفس مفهومه فالعموم بالذات حينئذ لازم على التقديرين
فان قلت لو كان حيثية الموضوع ههنا نفس مفهومه وطبيعته
يلزم ان يكون البحث فيه عما يلحق الوجود من حيث انه وجود
فيكون بحثه مقصورا على ما لا يكون في وجوده وحدوده محتاجا

والمراد بالوجود الخارجي وبالحدود اي التعريفات الوجود الذهني

الى المادة ضرورة ان ما يكون فيهما او في احدهما محتاجا الى المادة
في البحث عنه انما يكون عما يلحقه من الحيثية الخاصة به والا فلا يكون
بحثا عنه وحينئذ يكون هذا هو العلم المسمى بعلم ما بعد الطبيعة لا
غير قلنا انما يلزم ذلك ان لو كان الوجود الماخوذ ههنا موضوعا
هو الوجود المجرد المطلق اما اذا كان مطلق الوجود بدون
اعتبار الاطلاق معه من حيث هو كذلك فلا شك ان الخصوصيات
والحيثيات مادية كانت او غير مادية تكون مندرجة فيه كما
سيجئ بيانه على التفصيل فان قلت هذا غير موافق لما علم من تصفح
كلامهم فان شيخ المشائين صرح في الفصل الثاني من الهيات الشفا
ان الموجود بما هو موجود امر مشترك بين جميع المقولات وانه
يجب ان يحصل الموضوع بهذه الصفة قلنا ان الموجودية المشتركة
بالمعنى الذي جعل موضوعا للصناعة وان شملت جميع المقولات
من حيث انها عارضة اياها لكن خصوصيات كل منها وحيثيتها
ليست داخلة فيها ولا صادقة هي عليها بما هو هو عندهم فيكون
بالحقيقة هو المعنى المجرد دون المعنى الذي جعل موضوعا لهذا
العلم فانها بهذا المعنى نفس الخصوصيات وعين تلك الحيثيات اذ تلك
انما هي صور تعيناتها المتمايزة بمجرد النسب والاضافات وصنوف
الاعتبارات على ما ستطلع عليه ان شاء الله تعالى فاذا عرفت ان
الفرق بين هذا العلم والعلم المسمى بما بعد الطبيعة كالفرق بين المطلق
والمقيد من غير فرق ثم لما تقرر بحكم الحصر العقلي انه ليس ولا واحد
من المفهومات الا وهو مندرج تحت موضوع احد من العلوم

الثلاثة

الثلاثة اعني المنسوب الى الطبيعة وما بعدها والمتوسط بينهما
اندراج موضوع ما هو الاعلى من تلك العلوم تحت موضوع هذا
العلم ظهر وجوب عمومه بالنسبة الى سائر المفهومات مطلقا
ووجوب كونه ابينها معنى واقومها تصورا ايضا ضرورة انه لو
كان بين المفهومات ما هو ابين منه يلزم ان لا يكون هو اعم المفهومات
مطلقا والا يلزم ان يكون الخاص ابين من العام وذلك محال و
اذا اندرج سائر الموضوعات تحت موضوع هذا العلم علم حكم
سائر المسائل والمبادي التي من احكام الموضوع ومبينات تلك
الاحكام واذا عرفت هذا فاعلم ان التعبير عما يصلح لان يكون موضوعا
لهذا العلم من المعنى المحيط والمفهوم الشامل الذي لا يشذ منه
شئ عسر جدا فلو عبر عنه بلفظ الوجود المطلق او الحق
انما ذلك تعبير عن الشئ باخص اوصافه الذي هو اعم المفهومات
ههنا اذ لو وجد لفظ يكون ذا مفهوم محصل اشمل من ذلك
وابين لكان اقرب اليه واخص وكان ذلك هو الصالح لان
يعبر به عن موضوع العلم الالهي المطلق لا غير ثم انه ليس من
الالفاظ المتداولة شيئا احق من لفظ الوجود بذلك اذ معناه
اعم المفهومات حيطة وشمولا وابينها تصورا واقدمها تعقلا و
حصولا اما الاول فلان تحقيق معنى نسبة العموم والخصوص
راجع الى ان المتصف باحد الحصولين من افراد الخاص مندرج
في المتصف بذلك الحصول من افراد العام دون العكس وبين
ان كل مفهوم لا يتحقق عموم المفهومات الا بعد اتصافها

نوعين

باحد قسميه لابد وان يكون ذلك المفهوم مطلقا اعم المفهومات
ضرورة واما الثاني فلان معنى كون الشيء بينا او غير بين ايضا راجع
الى عدم احتياجه في الاتصاف باحد الحصولين والوجودين الى واسطة
الى احتياجه اليها فان ما يكون في الاتصاف بالمذكور مسبوقا بغيره
ومحتاجا في تلك النسبة الاتصافية التي بينهما الى واسطة يكون
بعيدا عن الحصول المذكور ويقال انه غير بين ويتفاوت البعد
بحسب قلة الوسائط وكثرتها وما لا يكون في الاتصاف المذكور
مسبوقا بغيره ولا محتاجا فيه الى واسطة بل له الاتصاف بالحصول
المذكور اولا وبالذات يكون قريبا منه ويقال انه بين وبين ان
كل ما يكون نسبة القرب من خواصه توجب ان يكون المنتسب
اليها بينا ونسبة البعد عنها تستدعي ان يكون غير بين لا بد
وان يكون ابين المفهومات والا لم تكن تلك النسبة من افراده
موجبا للتبيين ولا عدمها مانعا له على انه اقرب المعاني نسبة الى
المبتداء فانه ما من شيء يتحقق بنفسه او بتبعية اخر الا ويكون
مقارنته اياه اولا ولا يكون حصوله في نفسه او لشيء الا بعد
حصول ذلك المعنى له وتحققه به ولهذا تجد ذلك اللفظ اظهر
دلالة واكثر ترددا ولا في عبارة المحققين عند ارادتهم اياه من
سائر الالفاظ فلئن قيل الموضوع في كل علم على ما تعارف بينهم
هو ما يبحث في ذلك العلم عن اعراضه الذاتية الخاصة به اي
المحمولات الخارجة عن ذات الموضوع اللاحقة اياها اما الذاته
او لما ساواها جزءا كان او خارجا ولا شك ان صدق ما يحمل ههنا

قوله من خواصه يتعلق بالقرب ٥

على

على الموضوع من الاسماء والحقايق لا يمكن ان يكون على سبيل اللحوق
فان ذلك الموضوع نفس الاسماء والحقايق على ما قلتم ولا شيء بخارج
عنه اصلا اسلمناه لكن يمتنع ان يكون ذلك اللحوق لذاته او لامر
يساويها والا يلزم عدم انفكاك شيء من تلك اللواحق عن الموضوع
العام فالعام لا يكون عاما بالنسبة الى محمولات مسائله فلا يكون
جعله موضوعا اولى من غيره من المفهومات المساوية له وايضا
قد تقرر على قواعد اهل التحقيق ان الاسماء والحقايق كلها انما هي
مقتضى الذات نفسها في نفسها لنفسها فيمتنع ان ينفك عنها
فان مقتضى الذات لا يمكن ان يتخلف عنها اصلا فكيف يتصور حينئذ
عمومه ما دل عليها واحاطتها بالنسبة الى تلك الحقايق والاسماء
قلنا ان ههنا مقدمة لا بد من الاطلاع عليها اولا وهي ان كل
مفهوم انما يتصور عمومه بالقياس الى الجزئيات المندرجة تحته
لكن لتلك الجزئيات اعتباران احدهما من حيث صدق ذلك المفهوم
الكلي عليها بهو هو واشتماله على كلها وبهذا الاعتبار ليس شيئا زائدا
على نفس ذلك المفهوم اصلا والاخر من حيث حقايقها الامتيازية
وخصوصياتها النسبية الاعتبارية التي بها يمتاز كل منها عما عداه
وبهذا الاعتبار ليست نفس ذلك المفهوم ولا داخلة فيه بل انما
هي من الامور الخارجة عنه اللاحقة اياه لذاته وذلك لان خصوصية
المعنى المحيط التي بها يمتاز عن سائر ما عداه انما هي الشمول والاحاطة
ولا شك ان هذه الخصوصية انما تقتضي لمحوقية المعنى المحيط
لسائر المفهومات وعدم ممانعتها لشيء من الخصوصيات المتقابلة

المتمانعة بعضها مع بعض على ما هو مقتضى طبيعة الاحاطة والشمول
كما ستطلع عليه وهذا يناسب ما تسمعه من ايمة التحقيق يسمونه
الهوية المطلقة مجمع الاضداد ولهذه الدقيقة مواضع تقع
في هذه الرسالة فليكن على ذكر من المستبصرين فاذا تقرر هذا ظهر
ان تلك الاسماء والحقايق بهذا الاعتبار من اللواحق التي يصلح لان
يكون مبحوثا عنها في الفن كما ان ملحوقها بذلك الاعتبار صالح للموضوعية
ومساواتها للموضوع له لو سلمت لا تنافي موضوعيتها لتلك الاسماء
والحقايق كما في الخواص واللوازم المساوية بالنسبة الى الحقايق
النوعية ثم ان اقتضاء الذات جميع الاسماء بنفسها واشتمال كل
منها على الذات بجميع اعتباراتها وان كانت مقررة عندهم لكنها
انما تختلف بحسب ظهور احكامها في القوابل فانه قد يكون الغالب
منها بحسب ظهور احكامها في بعض المظاهر اسما كليا وقد يكون اسما
جزئيا ويكون ذلك الغالب هو الظاهر الناعت له دون غيره
من الاسماء فان احكامها مستهلكة تحت حكمه المهيمن كما في
الطبايع المركبة عند حكمنا بانها حارة او باردة واذا تقرر هذا
ظهر انه لا يلزم من اقتضاء حقيقة في نفسها اسما وعدم
انفكاكه عنها في الوجود ان يكون ذلك الاسم ظاهرا حكمه في
جميع صور تعيناتها ناعتا اياها في الكل واما مباديه المختصة
به فالتصورية منها هي تصور امهات الحقايق اللازمة للوجود
الحق سبحانه المسماة عند القوم بالاسماء الذاتية وما يليها
من اسماء الصفات واسماء الافعال واسماء النسب والاضافات

قوله بالنسبة الى الحقايق النوعية اقول ان هذا الكلام
في نهاية التدقيق الا انه ناقص يكمل بما ذكره صاحب
القبسات قدس سره وهو انه ليس ان لازم اعم اصلا
فان [illegible] المتحرك بالقوة لازم اعم [illegible]
على التوسع واسناد ما للجنس الى الكل بانه [illegible] التحرك
بالقوة لا يخلو اما ان يكون هو الحيوان او النطق او الانسان
الذي هو مجموعهما والرابع لا جائز ان يكون هو الاخيرين
والا لم يوجد في غير الانسان فتعين ان يكون هو الاول
ولا شك ان التحرك الارادي بالقوة لازم للحيوان [illegible]
له فلا لازم اعم اصلا وبعد ذلك العلم الاعلى حيث [illegible]
بانتفاء اللازم الاعم فيه على انتفائه في سائر العلوم
التي تحته ايضا والذي يسهل للقوم هذا التوسع [illegible]
تسهيل كون مثل الانسان في الخارج واحدا ذاتا
وجعلا ووجودا وانما تركيبه ذهني [illegible] طبعا
عن وحدته الى [illegible] فالحيوان في الخارج عين الناطق
وهما عين الانسان فلا فرق باعتبار الخارج بين
اسناد التحرك الارادي الى واحد منهما تأمل حلبي

الواقعة

الواقعة بين كل منها والتصديقية منها هي الحكم عليها بثبوتها
بنفسها او ثبوت بعض لوازمها فلا يقال يجب ان تكون المبادي
اما بينة بنفسها او مبينة في العلم الاعلى مسلمة في علمها وهذه
الحقايق لما لم تكن بينة بنفسها يجب ان تكون مبينة في العلم
الاعلى ولا اعلى من هذا العلم على ما تقرر قلنا طريق استعلام المبادي
وهي الحقايق المذكورة في هذا العلم ايضا انما هو باحد الوجهين
اما بظهور اثارها في العالم ومشاهدة العارف تلك الاثار و
الاحكام حسا وعقلا او حدسا وكشفا وتعلمه منها وهو بمنزلة
التنبيه في العلوم الرسمية واما باخذها عن صاحب كشف اعلى و
اتم منه كالكمل من الانبياء والاولياء وذلك بمنزلة المبين في
العلم الاعلى لا يقال انما يصح ذلك لو كان عندهم ميزان يتميز به
صحيح ما يختص بذلك العلم عن غيره كما هو في سائر العلوم النظرية
حتى يؤخذ ما يؤخذ من تلك العلوم معيرا بمعياره الصحيح و
الا فلا تعويل في العلوم الحقيقية على ما حصل منها بمجرد التقليد
لانا نقول ممنوع انه ليس عندهم آلة كذلك فانه قد ثبت عند
المحققين من اهل الكشف ان له بحسب كل شخص ووقت ومرتبة
ميزانا يناسبه ولذلك تجدهم يظهرون لشخص من تلك الحقايق
ما يخفون عن اخر ويخفون عنه في وقت ما يظهرون له في
وقت اخر ولولا ذلك ما يتمكن الانسان من التفرقة بين الالقاء
الصحيح الالهي وبين التسويل الفاسد الشيطاني واما المسائل هنا
فهي عبارة عما يتبين به متعلقات هذه الحقايق والاسماء من لوازم

والمواطن وتخصيص كل منها بموطنه ومحتده فان لكل اسم موطنا
يختص به وهذا هو المراد بتوقيفية اسماء الله تعالى على قواعدهم
وبيان تفاصيل احكامها ونسبها المخصيصة بكل منها فان قلت
المسالة فى كل علم انما تطلق على ما يبرهن عليه فى ذلك العلم وحيث
لا برهان فكيف تصور المسئلة قلت البرهان انما هو تأليف
المبادى اليقينية من البينة او المسلمة بحيث تنساق الى الحكم
المطلوب المسمى بالمسئلة واذ قد عرفت كله ففى هذه العلم ما هو
بازاء الضربين المذكورين من المبادى فما حصل حمايتنا لكل منهما
عند استحصال المطالب العلمية والمعارف الحقيقية تكون المسئلة
على ان هذا كله انما هو قواعد مصطلحة للعلوم الرسمية الجزئية
المقيدة فلا يلزم انطباقها على العلم الكلى المطلق لما تبين من بيانه
خصوصية المطلق لخصوصيات جزئياته وعدم وجوب انطباق
احكام الجزئيات على الكلى المطلق اذ الواجب انما هو انطباق
احكام الكلى المطلق على جزئياته دون العكس لكن لما كان
مبنى الكلام فى هذه الرسالة انما هو على طريق اهل النظر والاستدلال
لا يكون التزام هذه التطبيقات خارجا عن قانون التوجيه
كل الخروج تتميم اعلم ان بعض الالفاظ المتداولة ههنا لما فيها
من الاشتراك بحسب عرفى اهل النظر والتحقيق يقع للدخيل
الخبط باختلاط الاصطلاحين واخذ احدهما مكان الاخر فوجب
التنبيه اولا على المعنيين حسب الاستعمالين تحريرا للمبحث منها
لفظ الوجود فانه عند اهل النظر انما يطلق على الكون فى الاعيان

قوله على الكون فى الاعيان بعد على رأى
نافى الوجود الذهنى وما بعده على رأى
مثبته
٥

اوالكون

او الكون مطلقا والكون فى عرفهم وان كان مرادفا للوجود الا انه
يحسن عندهم ان يعرفوا امثال هذه الطبايع البسيطة بلفظ اجلى
منه تعريفا لفظيا تنبيهيا ثم ان الوجود عندهم لما كان امرا زائدا
على ماهيات الموجودات ولم يكن لشىء منها تحقق الا باقترانه
اليه ودخوله فى نوع من انواع مطلق الحصول حقيقيا كان
او اعتباريا تخيلوا ان نسبة الماهيات الى الوجود كنسبة الاجسام
الى الحيز كما ان لكل جسم اختصاصا طبيعيا بمكان خاص لا يتعدى
من نوع ذلك المكان اصلا كذلك الماهيات بالنسبة الى الوجود
فان منها ما لا يكون لها تحقق الا بحسب الفرض العقلى وهو الذى
وجودها فى القوى المدركة فقط كالنسب والاضافات
الاعتبارية وهذا النوع من الوجود يسمى عندهم بالوجود الفرضى
والامور الاعتبارية معروضاته ومنها ما يكون لها تحقق
خارج الفرض والاعتبار سواء وجد الفرض العقلى او لم يوجد
ويسمى عندهم بالوجود الحقيقى والوجود فى نفس الامر ومن
هذا القسم ما يكون بالقياس الى الخارج ايضا موجودا وهو
المسمى بالوجود الخارجى اى الخارج عن المشاعر ومنه ما يكون
تحققه فى المشاعر كالنسب والاضافات الحقيقية وسائر
ما يقع فى الدرجة الثانية من التعقل لا يقال فحينئذ يكون
هذا من اقسام الوجود الفرضى ضرورة ان حصوله انما هو
فى القوى المدركة لانا نقول حصوله وان كان فى القوى المدركة
لكن ليس مختصا بها بل له فى الخارج عنها وجود فهو من اقسام

١١٢٥

الموجودات الحقيقية اذ محصل هذا التقسيم ان ما يتصوره العقل
لا يخلو من ان يكون قابلا لحوق الوجود في نفسه او لم يكن فان
لم يكن فهو الموجودات الفرضية وان كان قابلا له فهو الموجود
الحقيقي وذلك لا يخلو من ان يختص لحوقه له خارج المشاعر او لا
فالاول هو الموجود الخارجي والثاني هو الموجود الذهني فعلم من
هذا ان الموجودات الذهنية المذكورة من اقسام الموجود الحقيقي
والموجود في نفس الامر فنفس الامر اعم من الخارج لانه متى تحقق
امر في الخارج تحقق في نفس الامر وليس كلما تحقق في نفس الامر تحقق
في الخارج فان انسانية زيد المعدوم في الخارج متحقق في نفس
الامر وليس بمتحقق في الخارج فان قيل فكيف يحكم بصدق انسانية
زيد المعدوم وكذب حماريته اذ لم يكن لها مطابق في الخارج
اصلا والصادق هو الذي له مطابق في الخارج دون الكاذب
قلنا ان الخارج مشترك بالاشتراك اللفظي تارة يطلق ويراد به
الواقع اي الخارج عن اعتبار العقل كما يقال هذا الخبر له مطابق
في الخارج وهذا ليس له مطابق وهو مرادف لنفس الامر وتارة
يطلق على ما يقابل الوجود الذهني كما في بحثنا هذا وهذا المعنى
اخص من المعنى الاول كما عرفت انفا واذا تقرر هذا ظهر انه لا يلزم
من عدم مطابق الخبر في الخارج بالمعنى الاخص ان لا يكون له
مطابق فيه بالمعنى الاعم لا يقال الضرورة قاضية بان كل موجود
ليس له وجود في القوى المدركة لا بد وان يكون له في الخارج
عند تلك القوى وجود والا فلا يكون موجودا اصلا والقول

بان وراء

بان وراء الوجودين امرا اخر يسمى بنفس الامر فمما يحتاج هليته
الى بيان زائد واثباته الى برهان لانا نقول قد قيل في اثباته
انه قد ثبت بمقتضى القوانين العقلية وجود موجود في الخارج
قايم بنفسه غير ذي وضع مشتمل بالفعل على جميع المعقولات
التي يمكن ان تخرج الى الفعل بحيث يستحيل عليه وعليها التغير
والاستحالة والتجدد والزوال ويكون هو وهي بهذه الصفات
ازلا وابدا يسمونه بالعقل الكل واللوح المحفوظ عندهم اشارة
اليه وقد اورد عليه بعض المتاخرين نقضا بالواجب والعقول
فانه يلزم ان لا يكون لها وجود في نفس الامر حينئذ وحقق
بعد ذلك بما حاصله ان نفس الامر عبارة عن حقايق الاشياء
بحسب ذواتها مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها ولا
يخفى ان هذا التحقيق مما افاد ههنا زيادة اجمال من القول
اللهم الا ان يحمل كلامه على ما ذهب اليه المتقدمون من ان سائر
المعقولات من الصور والمعاني لها تمثل في نفسه وتقرر في
ذاته على ما هو مذهب المحققين لكن لما كان المعترض من نفاة
هذا القول لا يمكن حمل كلامه عليه والوجه في تحقيق هذا الكلام
على طريقهم ان يقال نفس الامر عبارة عما ثبت في الصور والمعاني
اعني العالم الاعلى الذي هو عالم المجردات ويؤيده اطلاق عالم
الامر على هذا العالم وذلك لان كل ما هو حق وصدق من المعاني
والصور لا بد وان يكون له مطابق في ذلك كما يلوح تحقيقه
من كلام معلم المشائين ارسطو في الميمر الثامن من كتابه في العلم

الهي المسمى بانولوجيا بعد فراغه عن ان العالم الاعلى هو الحي التام الذي
فيه جميع الاشياء وان هذا العالم الحسي كالصنم والانموذج
لذلك العالم من ان اول فعل العقل الاول هو الحق فلذلك صار له
من القوة ما ليس لغيره وانه ليس جوهر من الجواهر التي بعد العقل
الاول الا وهو من فعل العقل الاول واذا كان هذا هكذا قلنا
ان الاشياء كلها هي من العقل والعقل هو الاشياء وانما صار
العقل هو جميع الاشياء لان فيه جميع كليات الاشياء وصفاتها
وصورها وجميع الاشياء التي كانت وتكون مطابقة لما في العقل
كما ان المعارفنا التي في نفوسنا مطابقة للاعيان التي في الوجود
ولا يمكن غير ذلك ولو جوزنا غير ذلك اعني ان يكون بين تلك الصور
التي في نفوسنا وبين الصور التي في الوجود تباين واختلاف
ما عرفنا تلك الصور ولا ادركنا حقايقها لان حقيقة الشيء
ما هو هو واذا لم يكن فلا محالة غيره وغير الشيء نقيضه
فاذن جميع ما تدركه النفس وتتصوره من اعيان الموجودات
هو تلك الموجودات الا انه بنوع ونوع وانما اوردت هذا الكلام
كله لانه مع انطوائه لما نحن بصدده مشتمل ايضا على تحقيق
معنى الحقيقة ومعنى الحق والصدق وسبب تسمية هذا الوجود
بالوجود الحقيقي وغيره من اللطائف فليتامل واعلم ان اكثر
مباحث هذا الكتاب لبعده عن الطباع وغرابته عن الاذهان
منطوية على نصوص المشايخ لما انها عرضة لانظار اهل الاستدلال
وقلما يوجد فيهم الناقد البصير فلا بد من التعرض فيها لما يصلح

لان يسند

لان يسند اليه ويعتمد عليه على ما اقتضته عادتهم وجرت عليه
استفاداتهم حتى تطمئن قلوبهم بعض الاطمئنان عسى الله ان يفتح
عليهم بمفاتيح ذلك الاذعان والايمان ابواب الحق واليقين فانه
هو الفتاح المبين والا فامثال هذه الابحاث حيث لا يليق استشهادها
بالاقاويل النقلية كما لا يحتاج الى نظم البراهين العقلية هذا كله على
راي اهل النظر والاستدلال وباقي الالفاظ لاشتهار معانيها
المتعارفة عندهم وعدم الاشتباه فيها ما احتيج الى التعرض
لها ههنا واما عند المحققين فالوجود ليس شيئا زائدا على الموجودات
بل الموجودات هي انما جزئياته النوعية المقول هو عليها به هو هو
تنوعاتها المتعينة المتمايزة بمجرد النسب واحوالها الطارية
لها بحسب المدارك والمشاعر فان اعيان تلك الحقايق هي عين
ثبوتها ووجودها لا غير كما يلوح تفصيل ذلك من تحقيق
الشيخ رضي الله تعالى عنه في كتابه المسمى بانشاء الدوائر حيث قال
اعلم ان الوجود والعدم ليسا بشيء زائد على الموجود والمعدوم
لكن الوهم يتخيل ان الوجود والعدم صفتان راجعتان الى
الموجود والمعدوم ويتخيلهما كالبيت دخل فيه ولهذا نقول قد
دخل هذا الشيء في الوجود بعد ان لم يكن وانما المراد بذلك عند
المحققين ان هذا الشيء وجد في عينه والوجود والعدم عبارتان
عن اثبات عين الشيء او نفيه ثم اذا ثبت عين الشيء او انتفى فقد
يجوز عليه الاتصاف بالعدم والوجود معا وذلك بالنسبة
والاضافة فيكون زيد الموجود في عينه موجودا في السوق معدوما

فى الدار فلو كان الوجود والعدم من الاوصاف التى ترجع الى الموجود
كالسواد والبياض لاستحال وصفه بهما معا بل اذا كان معدوما
لم يكن موجودا كما انه اذا كان اسود لا يكون ابيض وقد صح
وصفه بالوجود والعدم معا فى زمان واحد هذا هو الوجود
الاضافى والعدم مع ثبوت العين فاذن صح انه ليس بصفة
قائمة بموصوف ولا بموصوف معقول وحده دون اضافة فثبت
انه من باب الاضافة والنسب مطلقا مثل المشرق والمغرب واليمين
والشمال والامام والوراء الى هنا كلامه بعبارته الشريفة اطلق
عنان الفكر فى مخاويها وامعن لحاظة النظر فى مطاويها حتى يظهر
لك ان ما فهمه المتأخرون من لفظ الوجود واصطلحوا عليه حيث
ذهبوا الى انه من الاعتبارات العقلية العارضة للموجودات
فى العقل ليس من الوجود الحقيقى الذى هو أُسّ قواعد المحققين ومبنى
معاقدهم فى شىء ولا من الصفات الحقيقية المختصة بل انما هى من
الاضافات التى لا دخل لها فى حقيقة الوجود اصلا كما يتبين منها
ايضا منشأ غلطهم ومزال قدمهم والعجب كل العجب ان ما استدل
به صاحب الاشراق على اعتبارية الوجود هو امر النسبة على الوجه
الذى ذكره الشيخ بعينه حيث جعل مفهوم زيد يوجد فى السوق
وزيد يوجد فى الدار وزيد يوجد فى الذهن وزيد يوجد فى العين
كلها بمعنى واحد وهو معنى النسبة المشار اليها وقد جعل معنى الوجود
منحصرا فى المعنى النسبى بامثال هذه الدلائل وسيجىء لهذا البحث مزيد
تحقيق ان شاء الله تعالى واما لفظ الكون فقد قال الشيخ فى شرح

الالفاظ

١١

الالفاظ على طريقة اهل الله ان الكون كل امر وجودى وتحقيق
معنى هذا الكلام يحتاج الى تمهيد مقدمة جلية الجدوى وهى
ان للوحدة اعتبارين احدهما ذاتى لها وهى بذلك الاعتبار تسمى
بالوحدة المطلقة والحقيقية وهو كون الشىء بحيث لا يعتبر
فى مفهومه ما يشعر بتعدد الوجوه والاثنينية اصلا حتى ان
عدم اعتبار الكثرة ايضا غير معتبر فى مفهومه لما فيه من الاشعار
بمقابلتها للكثرة المستلزمة للاثنينية فالواحد بهذا الاعتبار
لا يكون فى مقابلة شىء ولا فى مقابلته شىء فلا يكون مقابلا
للكثير فحينئذ يكون غير الواحد المعتبر فى الاعداد وقولهم الله
واحد لا بالعدد اشارة الى هذا المعنى والثانى لاحق لها عارض
اياها وهى بذلك الاعتبار تسمى بالوحدة الاضافية والنسبية
وهو كون الشىء بحيث لا ينقسم فى ذاته الى الامور المتعددة
من حيث هو هى كذلك والواحد بهذا المعنى هو الذى قيل فيه
انه مقابل للكثير تقابلا عرضيا ثم ان الكثرة ايضا لها اعتباران
احدهما ذاتى لها وهى بذلك الاعتبار تسمى بالكثرة الحقيقية
وهو كون الاشياء المتعددة بحيث لا يعتبر فيها ما يشعر
بالجهة الاتحادية جهة اتحادية يمكن ان تشترك فيها افراد
الكثير وكذلك عدم اعتبار ما يشعر بتعدد الوجوه فى مفهوم
الوحدة المطلقة وذلك لانه مفهوم عدمى لاحق لها بالاضافة
الى الغير فيكون مغايرا لحقيقتها ضرورة ويلزم حينئذ تعدد
الجهات قلنا ان للعقل ان يفرض للامور المجهولة حقايقها من حيث

قلت قيل عدم اعتبار ما يشعر
بالجهة الاتحادية صح
يشعر بتعدد الوجوه صح

هي هي جهات بالنظر الى ذواتها يتصور تلك الحقايق بها ويعبر عنها
بتلك الجهات وان كانت منافية لتلك الحقايق بالنظر الى الخارج
عنها كما في قولنا المجهول مطلقا يمتنع الحكم عليه فانه فرض للذات
المجهولة مطلقا وصفا معلوما يتصورها به ويحكم عليها
باعتباره مع منافات تلك الذات من حيث هي لهذا الوصف
فان قلت كيف يتصور احد المتنافيين بالاخر ويحكم عليه
عليه باعتباره والوجه الذي تعلم به الاشياء ويحكم عليها
به يجب ان يكون من الاوصاف المحمولة عليها بهو هو قلت لان
ان الاوصاف لها اعتباران احدهما بحسب طبايعها في نفسها
وهي بهذا الاعتبار لا اضافة بينها وبين ذواتها اصلا بل لا
لا بد من صدقها عليها بهو هو والاخر بحسب العوارض
اللاحقة اياها باعتبار حصولها في العقل وانما تحقق المنافات
بهذا الاعتبار وهذا ظاهر في المثال المفروض فان وصف المجهولية
اذا اعتبر طبيعته من حيث هي هي لا منافاة بينه وبين ذاته
اصلا والا لا يكون ذاتا له ولا يكون صادقا عليها بهو هو
واما اذا اعتبر معه الهوية اللاحقة له باعتبار حصوله في العقل
تحقق حينئذ باعتبار هذه الهوية العرضية التي انما تلحقه
بالنظر الى الخارج عن نفسه المنافاة بينه وبين الذات ولا شك
ان العوارض اللاحقة للاشياء باعتبار الامور الخارجة الزايدة
وما يعرض تلك الاشياء لذواتها والا لا يكون شيء من المفهومات
باقيا على كليتها عند تصورها اذ كل ما حصل في العقل باعتبار

غير انفسها لا دخل له في الاحكام ح

ولا يلزم ان صو

حصوله

حصوله فيه جزئي وهذا من مقتضى الحكمة البالغة انه قد جعل
الله تعالى للعقل قوة خاصة وغريزة عزيزة بها متصور المفهومات
الخالصة فيه كما هي هي معراة عن اللواحق الطارية لها باعتبار
حصولها الفرضي وتعيناتها التابعة للمحال الجزئية حتى يتمكن
من تميز الاحكام الحقة التي لها بحسب الامر نفسه المقومة لها و
المميزة اياها في ذاتها عن غيرها من اللواحق العارضة باعتبار
المحال والمراتب ليقدر بذلك على تصور الاشياء على ما هي عليه
الوجود والتحلي بالحقايق كما هي هي وهذه القوة من اثار وما اشير
اليه انفا بانه اول فعل العقل الاول ومن صور تعيناته في
هذه النشاة فتنبه والاعتبار الثاني للكثرة وهو الذي يسمى
بالكثرة الاضافية والنسبية هو كون الشيء بحيث ينقسم الى
الامور المتعددة من حيث هو كذلك والفرق بين هذا الاعتبار
والاعتبار اللاحق للوحدة غير مختف ثم اذا تحقق هذا فنقول
ان الوجود الواحد الحق الظاهر بنوره الذاتي الذي هو المجلى له
باعتبار غيب هويته المطلقة اذا اعتبرت التعددات الظاهرة
في مجلاه التي هي عبارة عن تعدد شئون المتجلي فيه كما سيحقق
في موضعه ان شاء الله تعالى حصل هناك باعتبارها في الحضرتين
اربع اعتبارات وحدة وكثرة حقيقيتان ووحدة وكثرة
نسبيتان اعتباريتان فمتى اعتبرت الوحدة الحقيقية في الحضرتين
المتميزتين بنسبتي البطون والظهور قيل حق وان اعتبرت الكثرة
الحقيقية فيهما قيل خلق وسوى ومظاهر وصور وشئون

ونحو ذلك وان اعتبرت الوحدة النسبية بان اخذت جميعها
نسبا راجعة الى عين واحدة قيل اسما الحق واحواله وان اعتبرت
الكثرة النسبية بان اخذت تلك الكثرة من حيث انها نسبة الى
الامر الجامع انتسابا ما وعقلت متوحدة عن الصفة الوجودية
فهي الامر المشار اليه المنسوب الى الوجود المسمى بالكون وحقيقة
العالم وعينه الثابتة ونحو ذلك فعلم من هذا ان لفظ الكون بالمعنى
الذي ذهب اليه المحققون يباين لفظ الوجود على اصطلاحهم
اما على راى اهل النظر فبينهما تساو بل ترادف على ما سبق فيكون
بين معنيي الوجود عموم وخصوص من وجه لتصادقهما في الماهيات
الحقيقية وتخالفهما في الحقايق الالهية والصور الكونية لا يقال
الماهية عند اهل النظر غير موجودة في نفسها فكيف تكون مادة
التصادق لان الكلام انما هو في الماهيات الحقيقية الموجودة وهي
بذلك الاعتبار صالحة للتصادق وبين معنيي الكون عموم وخصوص
مطلق ثم انه قد ظهر مما سلف من البيان ان للوحدة اعتبارين
فاعلم ان احد اعتباري الوحدة وهو الحقيقي منهما هو معنى الاطلاق
الذي يلحق الوجود لذاته ويقتضيه اولا فانه من خواصه اللازمة
البينة لحقيقة الوجود حيث يظهر لا يظهر الا به ولا تتحقق احكامه
الا باعتباره فظاهر الوجود في كلام المحققين عبارة عنه فان الظاهر
من الشيء هو اول ما يدرك به الشيء منه والوجوب اشارة اليه
والثاني من الاعتبارين وهو النسبي منهما هو الذي يلاحظ فيه
الدقايق الارتباطية الراجعة الى العين الواحدة ولا شك انها انما

بحث النسبة بين لفظ الكون والوجود على اصطلاح المحققين واهل النظر وبين معنيي الوجود والكون

يلحق

يلحق الوجود بعد اعتبار لحوق العلم اياه فهو الذي تقتضيه الطبيعة
العالمية اولا وظلا ويظهر به احكامها والامكان اشارة اليه
وهنا نكتة شريفة تظهر بالتأمل وسيجيء لهذا الكلام ولباقي
الالفاظ المتداولة لديهم في اثناء الكلام على الرسالة زيادة
بيان وتحقيق ان شاء الله وحده العزيز فلا نطول المقدمة بها
قال المصنف رضي الله تعالى عنه الحمد لوليه والصلوة على نبيه
محمد وآله والسلام اما بعد فان تقرير مسئلة التوحيد على
النحو الذي ذهب اليه العارفون واشار اليه المحققون من
المسائل الغامضة التي لا تصل اليها افكار العلماء الناظرين من
المجادلين ولا تدركها اذهان الفضلاء الباحثين من المناظرين
اقول اعلم ان هذه القرينة المصدر بها ههنا مع اشتمالها على ما
هو الواجب تقديمه في نظر التاليف والتصنيف متضمنة ايضا
لما تدل عليه مقاصد هذه الرسالة اجمالا على ما هو مقتضى صناعة
التعليم والتفهيم وذلك لان الكلام فيها يرجع الى مطلبين الاول
اثبات وحدة مطلق الوجود ووجوبه وحصر ما يستوجب
الحمد من الصفات الكمالية فيه فيكون قوله الحمد لوليه اشارة
اليه والثاني اثبات ان الحقيقة المطلقة المذكورة وان كانت
الموجودات كلها مظاهرها لكن بجملة امرها واحدية جمعيتها
انما ظهرت في افراد الحقيقة النوعية الانسانية المتحققين بالمراتب
المذكورة ذوقا وشهودا الذين منهم من اختص في تلك المظهرية
والمرآتية بمزية الختم والتمام عليه وآله الصلاة والسلام

فقوله والصلاة على نبيه اشارة اليه ثم قوله ذهب اليه العارفون
اشارة الى المتاخرين من الاولياء المحديين صلواة الله وسلامه
عليه ورضى الله تعالى عنهم الذين صرحوا بافشائها وانشائها نظما
ونثرا واستدلوا على اثباتها للمستبصرين نقلا وعقلا وقوله
اشار اليه المحققون اشارة الى المتقدمين كالانبياء صلوات الله
وسلامه عليهم وتلامذتهم الاولياء من الهرامسة والحكماء القدماء
الذين لا يقصدونها فى غالب عباراتهم الا بنوع من الرمز والايماء
جريا فى كل زمان على مقتضى مدارك اهله وتنزلا الى مدارج
افهامهم ولا يدلون عليها الا بتلويح يكون فيه ضرب من الستر
والخفاء تعميما لما افادوه على الخاص والعام جميعا من جوامع كلمهم
وقوله الناظرين من المجادلين يمكن ان يكون المراد بطائفة
المتألهين كما ان المقصد بقوله الفضلاء الباحثين طائفة
الحكماء المشائين قال فان الاكثرين منهم يزعمون ان القطع بها
يدل على استحكام سوء المزاج فى موضوعات القوى النفسانية
وعلى احتراق المواد الصالحة البدنية واستيلاء المرة السوداء
على الاعضاء الشريفة الاصلية اذ القطع ببطلان جميع الاحكام
العقلية والحسية والفطرية والغريزية عقيب ارتكاب المجاهدات
والرياضات الخرافية الصادرة عن الوساوس الخيالية لا يتمكن
لاحد الا عند عروض ذلك السبب الحديث وابتلائه بما ذكرنا من
المرض الخبيث اقول اعلم ان من عادة المصنف الذى من تصنيع كلامه
فى سائر كتبه ان يقرر اولا عند اثبات المطالب النظرية كلام الخصم

بما استدل

بما استدل به عليه باوثق بيان ويجتهد فى تاسيس قواعده
وتشييد معاقده حسب الامكان ثم يشرع ثانيا فى تبيين
موارد شكوكه ومشتبهاته وقلع مواد شبهاته فاراد ان
يسلك فى هذه الرسالة مسلكه المعتاد ولهذا اصدرها بما يمكن
ان يستدل به الخصم على فساد طريقهم الموصل الى مطالبهم
الكشفية ومعارفهم الذوقية المسمى بطريق التصفية و
التخلية وذلك لانه هنا بمنزلة منع افادة النظر فى طريق الاستدلال
فيجب تقديمه على سائر الابحاث والاقوال وبيانه ان القطع
بحقية هذه المسئلة يدل على ان امزجة موضوعات القوى
النفسانية التى هى مناط الادراكات قد انحرفت عن اصلها
بل قد استحكم فيها سوء المزاج واستمر بها ما يوجب العلاج
والا لما قطع بها كل القطع فيكون السبب المعد والطريق
الموصل لذلك القطع هو اختلال القوى الادراكية ولا شك
ان كل طريق يكون طريقا للجهل والنقصان فضلا عن ان
يكون موصلا الى العلوم اليقينية والكمالات الحقيقية فان
قلت كيف يمكن الاستدلال بالقطع العلمى الذى هو من قبيل
الكيفيات النفسانية على انحراف امزجة موضوعات القوى
التى هى من الكيفيات الجسمانية قلنا انه من قبيل الاستدلال
بثبوت المعلول على تحقق العلة المسمى ببرهان الان عند اهل
النظر وبيان العلية ظاهر فان اختلال موضوعات القوى
النفسانية اعنى الاعضاء والالات الفكرية الدماغية التى هى

عبارة عن اختلال القوى
الادراكية انما يكون صح

للبصيرة المميزة الحاكمة على الاشياء بما هي عليه بمنزلة اجزاء العين
وطبقاتها لقوة الابصار بسبب اختلال مدركات تلك الموضوعات
كان اختلال شيء من اجزاء العين موجب الاختلال في مدركاتها
وذلك لان كل ادراك يكون بتوسط الة من الالات الجسمانية
لابد وان يكون بحكم دقيقة خفية ووساطة مناسبة جامعة
بين طبيعة تلك الالة ونوع ذلك الادراك والا لما اختص بها دون
غيرها من الالات وحينئذ يلزم ان يكون انحراف تلك الالة عن
خصوصيتها الاعتدالية يوجب بطلان حكم الدقيقة ض بطلان
حكم الشيء عند انتفائه فبحسب بعدها عن المناسبة يقع الاختلال
والفساد في الادراك فكلما انحرف المزاج انحرف المدركات عن اصلها
القويم ونهجها المستقيم فيما اذا استحكم ذلك الانحراف واستمر
لا يقال انما يتم هذا لو كان هذه المسئلة من قبيل الصور والمعاني
الجزئية التي تدركها النفس بوساطة القوى الجسمانية والالات
الهيولانية اما اذا كانت من قبيل الكليات التي تعقلها النفس
بدون توسط شيء من الالات فكيف يتم هذا الاستدلال لانا
نقول على تقدير تسليم ان هذه المسئلة من قبيل الكليات لا نسلم
ان جميع الكليات انما تعقلها النفس بدون توسط الالات فان
من الكليات ما تعقله بعد انتزاعها من الجزئيات بحذف المشخصات
وتسمى كليا بعد الكثرة ولئن سلمناه ذلك لكن لا نسلم ان هذا
الاستدلال انما هو بادراكهم نفس هذه المسئلة بل انما هو
باعتبار ما يستلزمه من دفع المشاهدات والاوليات ولهذا

استدل

استدل على ذلك بقوله اذ القطع ببطلان جميع الاحكام العقلية
الى اخره وبيان ذلك ان القطع بمسئلة التوحيد قطع ببطلان
جميع اقسام اليقينيات من العقلية المبرهنة والتي قياساتها
معها والحسية التي هي من المشاهدات والنظرية التي من الاوليات
والغريزية التي هي من الوجدانيات وذلك لما في زعمهم من ان
الحكم بتمايز الماهيات وتخالف المتعينات على ما هو مقتضى تلك
المقدمات ينافي الحكم بهذه المسئلة الرافعة لاحكام التفرقة
والتميز ثم ان بدو علامات الامراض اذا كان مسبوقا بارتكاب
اسبابها مما يقضي به الحدس القويم والذهن المستقيم على طريان
ذلك المرض الخبيث فلذلك استعقب ذلك الاستدلال بقوله
عقيب ارتكاب المجاهدات والرياضات الجزافية التي هي عبارة
عن السهر والجوع المفرطين الموجبين لاستيلاء المرة السوداء
على الاعضاء الدماغية الشريفة الاصلية التي هي مناط سائر
الادراكات العقلية التي هي المبدأ والاصل للصورة المقومة
للحقيقة النوعية الانسانية **قال** لكن لما كان الامر على خلاف ما
ظنوه بل على عكس ما تخيلوه **اقول** ذلك لان ما استدلوا به على
سوء امزجة موضوعات القوى النفسانية انما هو دليل على صحة
تلك الامزجة واستقامتها فان ادراك القوى المدركة والمشاعر
الشاعرة اذا كان مطابقا لما في نفس الامر ويكون حكمها على الاشياء
بما هي عليه انما يدل على استقامة امزجة موضوعاتها لان صدور
الافعال عن الموضوعات سالمة عن النقض انما هو دليل على صحتها

فيكون الامر في الاستدلال المذكور على خلاف ما ظنوه بل على عكس ما
تخيلوه اذ ما جعلوه دليلا على سوء مزاج موضوعات ادراك القاطعين
بالقطع اليقين بالمسئلة الحقة انما يدل على سوء مزاج موضوعات
القاصرين عن تلك الدرجة وذلك لان كل قوة ومبدإ طبيعية
كانت او حيوانية او نفسانية اذا جعلت لغاية مخصصة بها ثم تخلفت
عنها تلك الغاية في ترتبها عليها انما يكون ذلك لطريان سوء مزاج
عرض لها وانحرفت عن اصلها فان ذلك المزاج لو خلى وطبعه
سالما عن العوايق لانساق الى تماميته وترتبت عليه غايته ولا
شك ان غاية القوى النفسانية الادراكية انما هي ادراك الاشياء
على ما هي عليه فلما تخلفت عنها هذه الغاية يكون لطريان سوء
مزاج فظهر ان الامر في عروض سوء المزاج على عكس ما تخيلوه
فان قلت القول بان مسئلة التوحيد على النحو المذكور من جملة
الادراكات التي للاشياء على ما هي عليه وانما هي الغاية المطلوبة
للقوى النفسانية اول المسئلة ومحل النزاع فكيف يصح الاستدلال
في طريقهم قلنا فلتكن هذه القضايا مسلمة موضوعة ههنا
حتى يبرهن عليها في الموضع الذي يليق به في اثناء الرسالة على ما
هو المتعارف عندهم في اثبات المطالب النظرية قال اردت ان اكتب
رسالة اوضح فيها حقية مذهب العارفين وبطلان قول الطاعنين
من المشركين مشتملة على صفوة ما ظهر لي بالحدس في هذه المسئلة
ومحتوية على زبدة ما انتهى اليه نظري في تلك المعركة ورأيت
ان نقرر تلك المسئلة على طريق الناظرين وان نسلك مسلك

المناظرة

المناظرة مع الطاعنين ونبينها بحجج قوية تدفع عنها طعن
المنكرين وتشتد بها رغبة الطالبين اللهم اجعلنا من زمرة الناجين
الفائزين دون الضالين المردودين الى اسفل السافلين يا اخوان
التحصيل سارعوا الى تحصيل الكمال الحقيقي والبقاء الابدي قبل ان
يتسارع اليكم الفناء الضروري وبادروا في حيوتكم هذه
قبل ان يتسارع اليكم الموت الطبيعي واستعينوا في كل الامور
بالله وعليه توكلوا ان كنتم مؤمنين اقول اعلم ان من داب
المصنفين ان يسند سائر المعاني الذوقية والكشفية على اختلاف
العبارات الى الحدس على ما هو مقتضى قاعدة اهل النظر ليس في
الحدس صح
مقابلة الفكر عندهم سوى كما سيجيء تحقيقه وباقي الفاظ
الكتاب هنا ظاهرة ثم انه لما خصص خطابه بالوصية باخوان
التحصيل اعني المستبصرين بطريق اهل النظر لقرب استعدادهم
الى اقتناص المعارف الذوقية واستيهالهم لاستفاضة الكمالات
الحقيقية بترقيهم عن الصور الخيالية والمحسوسات الجزئية الى
المعاني العقلية والمعارف الكلية وخلاصهم عن ربقة التقليد
الراسخة المستدعية لالتباس احكام الجزئيات الوهمية بالحقائق
الكلية عند العقل وقبوله للظنيات والوهميات حينئذ قبول
اليقينيات والعقليات لكن لقصورهم عن تحصيل الكمال الحقيقي
بحصرهم نوع الكمال على استحضار الاصطلاحات الجزئية المرتسمة
في الالات البدنية والقوى الجسمانية المنمحية بانطواء موضوعاتها
عند انقراض النشاة العنصرية ما نفعهم ذلك الترقي كل النفع

وأستتباع الكمال الحقيقي بالبقاء الابدي في المتن اشارةٌ الى هذا المعنى **قال** اعلم ان الوجود مشترك بين الوجودات الخاصة كلها لا بحسب اللفظ بل بحسب المعنى كما بيناه في سائر كتبنا **اقول** لما كان حقيقة الوجود مبنية الهلية والمائية الحقيقية كما سبق التنبيه عليه شرع في احكامه و قدم الاشتراك لانه اقرب الاحكام بالنسبة الى الحقيقة ومناط سائر الاحكام والابحاث المقصودة في هذه الرسالة كالوجوب والوحدة ثم ان بداهة الحقيقة وان استلزمت بداهة اشتراكها لكن المصنف قدافاد ههنا بوجوه منبهة مزيداً للتبصرة من جملتها ان مفهوم الوجود المعلوم بالبديهة لو لم يكن مشتركا بين جميع الموجودات لم يلزم من فرض انتفائه عن الكل انتفاء الكل بالكلية لكن التالي باطل لانا نعلم بالضرورة ان كل ما ليس له مفهوم الكون المعلوم بالضرورة فهو منفي بالكلية لا يقال المبين في سائر كتبه انما هو اشتراك معنى الوجود على ما اصطلح عليه المشائون لان كلامه فيها معهم وعلى نهجهم فلا يلزم حينئذ من ذلك البيان اشتراك الوجود بالمعنى الذي نحن بصدده لما تبين من الفرق بين المعنيين حسب الاصطلاحين لانا نقول ان ما ذهب اليه المصنف من معنى الوجود انما هو الحقيقي الذي ذهب اليه المحققون لا الاعتباري كما هو رأي بعض المتأخرين فانه بعد تبيين ما اشتمل عليه مباني ذلك الرأي من الوهن والاختلال والتنبيه على ما يترتب عليه من انخرام القواعد وعدم الانضباط قد حقق في غير موضع من كتبه ان المعنيّ بالوجود لدينا هو المعنى الحقيقي

قوله لما كان حقيقة الوجود الى المطلق بالاطلاق الحقيقي لا بالاطلاق التجريدي الذي هو نعت الاحدية وهي الوجود بشرط لا ولا بالاطلاق العددي الذي هو نعت الوجود المفاض المضاف المسمى بالنفس الرحماني وهو الوجود المتعارف ان مثل للتجلي الذهني وهو بمعنى الظهور المقابل للعدم والمطلق الذي هو بمعنى الكون والمراد بالهلية اعني الهلية البسيطة اما فانه هو هليته لا خلاف في ثبوته لانه الوجود بوجود ثبوت مطلق الوجود وفي ثبوته وفي انه اختلف واما هلية الوجود وفي انه عين الحقيقة فيها ظاهر الا خلاف في شرح مفتاح الغيب للفناري قدس سره

وبين

وبين ذلك بما لا يتوقف المتأمل فيه ان كان واقفا على اصول صناعتهم عارفا بها معرفة ايقانٍ وتحقيقٍ في الجزم بما هو الحق عند الخوض في ذلك البحث العميق كما قال في كتاب الاعتماد بعد فراغه عن اجوبة ما استدل به صاحب الاشراق وغيره على اعتبارية الوجود اذا عرفت هذا فنقول ان هذا الفاضل لو اراد بما ذكره ان التحقق في الاعيان لا يكون له تحقق في الاعيان زايد على نفسه فهو حق لكن لا يلزم من ذلك ان يكون نفسه من الامور الاعتبارية وان اراد به ان حقيقته انما يلزمها شيء من المفهومات الاعتبارية ويحصل من اجتماع الامرين مجموع اعتباري فلا منازعة لنا في ذلك لكن لا يلزم من ذلك كون الوجود نفسه امرا اعتباريا وان اراد به ان نفس ذلك التحقق من الاعتبارات العقلية فمن البين انه ليس كذلك لان لكل واحدة من الماهيات الموجودة في الاعيان تحققا وهوية عينية فذلك التحقق والهوية لو كانتا زائدتين عليه كان نفس التحقق العيني من الامور الحقيقية لان ما به يتقوم الامر الحقيقي ويتحقق به لا بد وان يكون حقيقيا ولو كانتا نفس الماهية كان ذلك التحقق انما هو نفس تلك الماهيات او جزء منها لكونها مشتركا بين الجميع فلا يكون مجرد امر اعتباري وايضا لو لم يكون للوجود العيني تحقق في الاعيان لكانت الماهيات الخاصة في الاعيان هي بعينها الحاصلة في الاذهان اذ الحصول في الاذهان اولى بان يكون اعتباريا ولا يكون التخالف بين الماهيات الذهنية والخارجية الا بالاعتبار ولو كان الوجود من المعاني العقلية

المحضة للزم امانفي المجعولية او كون الماهيات مجعولة وايضا
فانا ندرك تحققا في الاعيان فذلك التحقق يستحيل ان لا يكون
تحققا في الاعيان فيكون تحققا في الاعيان فان قيل لو صح هذا
لصح ان يقال وجود الحادث المعدوم في الحال يمتنع ان لا يكون
وجودا فيكون موجودا فلا يكون معدوما في الحال قلنا لا نسلم
بطلان ما ذكر ثم من النتيجة اذ الوجود غير قابل للعدم كما هو
غير قابل للوجود بل القابل للعدم هو الماهية فهي لما تنعدم بزوال
مقارنتها للوجود ولحوق الوجود العيني كما هو متصور بالبديهة
كذلك تحققه في الاعيان معلوم بالبديهة لكن الاشتباه في مثل
هذا الموضع قد يقع لا للدقة والخفاء بل لشدة الوضوح والجلا
واعلم ان الذكي العارف باصول الصناعة لو احاط بجميع المباحث
الذي اوردته ربما لاح له ما هو الحق في هذا الموضع اما بصريح
القول على ما يشهد به الحدس الصائب القوي والبرهان المتين
في كتابنا المسمى بالحكمة المتقنة وكذا قال في موضع من الحكمة
الرشيدية فلئن جعلتم الوجود العيني كسائر السلوب والاضافات
فليجعل المفهومات الباقية باسرها جارية مجراها بل هي اولى
بل تجعل من قبيل الاعتبارات ثم يجعل نفسه اصلا حقيقيا لما
عداه في الاعيان وقال في موضع اخر منها لا شك ان اتصاف
الماهيات بالوجود العيني في الاعيان يستدعي حصول ذلك
الوجود في الاعيان بخلاف ما يكون حقيقته نفس هذا الوجود
او ملزومه وقد يشتبه الامر على الاذكياء في مثل هذا الموضع لخفائه

قوله والبرهان المبين هو اخر عبارة الاعتقاد

او غموضه

او غموضه بل لشدة ظهوره هذا كلامه ولا يستريب من كشف
القناع عن تلك الوجوه اللايحة منها انوار التحقيق ان ما لوح اليه
في معنى لفظ الوجود بمعزل عما عليه آراء الحكماء المتاخرين سيما
المشائين منهم لا يقال كيف ذلك وقد تراه يقتفي آثارهم في تبيين
مقاصدهم وترتيب براهينهم ثم يشرع في تزييف بعض وانتقاد
اخر ولا شك ان ذلك انما يتم عند تواطي الاصطلاحين وتوافق
العرفين لانا نقول ان تلويحه على ما اختص به من الراي بعد تنزله
معهم بما لديهم في تخاطبهم العرفي على اصول مباحثهم وتنقيح ذلك
وتحقيقه باقصى ما ينتهي اليه جهد الامكان ثم الابانة عما لزمهم
من وجوه الاختلال والانخرام مؤيدا بالبراهين التي لا يحوم
حولها شوايب الاوهام مما يجري مجرى صورة البحث عن ملابس
الانتظام على ان النزاع في هذه الصورة ليس مقصورا على اللفظ
فقط فان المعنى الذي ذهبوا الى اعتباريته هو الذي بين المصنف
بالوجوه المذكورة انه حقيقي كما ان ما ذهبوا الى انه حقيقي من المعاني
ذهبوا الى انه من النسب والاعتبارات ثم انهم لما خصصوا لفظ
الوجود من جميع مراتبه واقسامه بما يكون له احد الكونين و
عمموه للكائنات بالكون العيني انفصلوا عما ذهب اليه المحققون
في ذلك بالعموم والخصوص على ما اشير اليه في المقدمة واما عما
ذهب اليه المصنف حسبما عرفت من تصفح كلامه فيما دون هذه
الرسالة فبالخصوص فقط دون العموم واذا تقرر هذا فيتم
كلامه معهم واستدلاله عليهم لان ما يثبت للعام لا بد من ثبوته

لخواصه **قال** ومن البين ان حقيقته من حيث هي هي لا تقبل العدم
لذاتها لامتناع اتصاف احد النقيضين بالاخر وامتناع انقلاب
طبيعة الى طبيعة الاخرى ومتى امتنع عليها لذاتها كانت واجبة لذاتها
اقول بعد اثبات اشتراك معنى الوجود شرع في بيان وجوبه الذي
هو احد المقصدين وتقرير ذلك ان حقيقة الوجود من حيث هي هي
لا تقبل العدم لذاتها وكل ما لا تقبل العدم لذاتها تكون واجبة لذاتها
انتج ان حقيقة الوجود واجبة لذاتها اما الكبرى فظاهرة واما
الصغرى فلان حقيقة الوجود لو كانت قابلة للعدم لذاتها لامكن
اتصافها به ولو امكن اتصافها به لما لزم من فرض وقوعه محال لكن
التالي باطل لاستلزام فرض وقوعه المحال وذلك لان الموصوف
حينئذ لا يخلو من ان يكون باقيا على حقيقته عند اتصافه بالعدم
او لا فان كان باقيا يلزم اتصاف احد النقيضين بالاخر وان لم
يكن باقيا يلزم انقلاب طبيعة الوجود الى طبيعة العدم وكلاهما
هما بين الاستحالة هذا ما اكتفى به المصنف في اثبات وجوب الوجود
اذ اللبيب يكفيه اليسير والبليد لا يفيده الكثير لكن يمكن اثبات
بوجوه عدة نتعرض لطرق منها تبصرة للناظرين وتحريضا للمستبصرين
من الناظرين **الاول** ان الوجود المطلق موجود وبسيط وغير معلول
وكل ما كان كذلك فهو واجب لذاته اما كونه موجودا فلانه
لو كان معدوما لزم اتصاف الشيء بنقيضه والموصوف يبقى
مع الصفة والشيء لا يبقى مع نفيه واما كونه بسيطا فلان
اجزاءه لو كانت موجودة لزم تقدم الوجود على نفسه وان كانت

معدومة

معدومة لزم عدمه واما كونه غير معلول فلانه لو لم يكن كذلك
لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول واما
بيان ان كل ما ثبت له هذه الاحكام فهو واجب لذاته فظاهر
الثاني انه لو لم يكن واجبا كان ممكنا او ممتنعا ضرورة اندراج
جميع المفهومات تحت المواد الثلاث والاول محال اذ الممكن ما يقبل
لذاته الوجود والعدم والشيء لا يقبل نفسه ولا نقيضه والثاني
ايضا محال اذ الممتنع معدوم والوجود موجود لما تقدم ولان امتناعه
يقتضي انتفاء الموجودات ضرورة اتصاف الخاص بما يتصف به
العام المطلق وقد تعرض بعض المتاخرين لجوابه فمنهم من اختار
الشق الثاني وجعل معنى اتصاف الشيء بالوجود انه بحالة اذا
حضر في الذهن اتصف بالوجود كما تتصف الامور الخارجية
بالوجوب والامكان مع عدم هويتهما في الخارج كذلك الوجود
ليس له هوية في الخارج مستندا في ذلك الى مجرد تصريح الفاضل
الطوسي بانه من المعقولات الثانية وقد عرفت ما فيه من الخلل
وليت شعري ان هذا الفاضل اذا لم يرض في جزئيات المسائل بمجرد
ما نقل عن عظماء اهل الكشف واساطين الائمة المهتدين لانه من
الاقناعيات كيف اقنع نفسه في هذه المسئلة الجليلة بالنقل عن بعض
افاضل المناظرين عاكفا على ما استحصله بمجرد النظر مطمئنا اليه و
منهم من اختار الشق الاول مطمئنا فيه بما مرجعه الى ان الوجود
المطلق اذا اخذ لا بشرط شيء اعني الكلي الطبيعي لا يكون امرا واحدا
بل امورا متكثرة اذ الوجود المطلق يصدق على وجود الواجب

والممكنات فيكون بعض الوجود المطلق واجبا وبعضه ممكنا خاصا
ولا يخفى على من له ادنى دربة باساليبهم ان هذا التكثر انما يتصور
فيما صدق عليه تلك الطبيعة من الافراد واما نفس حقيقة ذلك
المفهوم الذي هو كلي طبيعي فليس فيه تكثر ولا تعدد الثالث الوجود
موجود لما تقدم فلو لم يكن واجبا لكان ممكنا فعلته لا محالة موجودة
فهي اما نفسه او جزئي من جزئياته وكل منهما يستلزم تقدم الشيء على
نفسه وقد اجاب واعن هذا ايضا تارة باختيار ان علته انما هي جزئي
من جزئياته وتقدم الشيء على نفسه انما يلزم لو لم يكن الوجود عارضا
له ذاهلا عن ان العلة يجب تقدمها بالوجود فالتقدم المحال لازم
على كل تقدير وتارة بان الوجود المطلق ليس شيئا واحدا حتى يكون
له علة واحدة بل الواجب موجود مطلق وكل من الممكنات موجود
مطلق فعلة كل موجود مطلق موجود اخر مطلق حتى ينتهي الى
موجود مطلق حتى ينتهي الى موجود مطلق لا مؤثر له وقد عرفت
ما فيه من الخلل وانما اوردت حكاية كلامهم ليتنبه الفطن على
ان العقل ما لم يكن بفطرته السليمة خالصة عن التحكمات الوضعية
والاعتبارات الالفية لا ينفعه بينات البراهين ولا الدليل النظري
يوصله الى اليقين والا فما لهؤلاء الافاضل مع توغلهم في المجادلة
وعلو مسلكهم في طريق المباحث لا يركنون الى الحق المبين مع انسياق
براهينهم هذا المساق ويركبون مطايا الاحتمال والتخمين الرابع
الوجود موجود ووجوده نفسه وكلما كان كذلك فهو واجب
اما كونه موجودا فلما تقدم واما ان وجوده نفسه فلانه لولا ذلك

قوله خالصة فان نسبة العقل بما يتعلق بالفكرة الى الذوق والكشف في الكشفيات كنسبة الوهم الى العقل في البرهانيات واذا قال الشيخ الاكبر قدس سره ... نازل العقل فقل صدق ... فاذا ابدل العقل بالوهم في ... قدم البيت صح نسخة الثانية

لكان

لكان اما اجزاء له او خارجا والاول يفضي الى تركيب الوجود
وقد سبق بطلانه والثاني يستلزم التسلسل المحال الخامس الموجود
شيء له الوجود وما له الوجود اعم من ان يكون عينه او غيره بجلاف
طبيعة الوجود فان الشيء ثابت لنفسه لا محالة بالذات لا يمكن رفعه فلا
يؤثر الخارج فيه وما يثبت له الوجود لا بواسطة امر فهو الواجب
قال وتلك الحقيقة الواجبة لذاتها هي غير المأخوذة بقيد العموم
اذ لا تحقق للامر العام من حيث هو عام في الخارج وغير المأخوذة
بقيد مخصص من القيود الاعتبارية العدمية لما مر وغير المأخوذة
بقيد مخصص من القيود الوجودية لان هذا القيد المخصص لها
لو كان كالصورة بالنسبة اليها لتركب الواجب لذاته من جزئين
او اجزاء مختلفة وهذا محال ولو كان كالامر العرضي بالنسبة اليها
فلا يكون لازما لنفس طبيعتها والا استحال ان يكون قيدا
مخصصا وحينئذ افتقرت الحقيقة الواجبة في وجوبها الذاتي
الى غيرها المباين لها لامتناع وقوع التسلسل في الامور المترتبة
الواقعة بين طرفين حاصرين اقول اذ قد يطلق الوجود حينئذ
هو على المقيد بالعموم والاطلاق اعني الطبيعة بشرط لا شيء
كما انه يطلق على المجرد من هذا القيد اعني الطبيعة لا بشرط شيء
والمذكور في البرهان انما هو اثبات وجوب الطبيعة من حيث
هي هي شرع يتبين ان المثبت وجوبه ليس المقيد بقيد العموم بل
الحقيقة المطلقة بالاطلاق الحقيقي دون الاطلاق المقابل للتقييد
فانه في الحقيقة تقييد والواجب لا يمكن ان يكون مقيدا بوجه من

الوجوه اصلا فان القيد الذي يقيد به طبيعة الوجوب لا يخلو من
ان يكون هو قيد العموم اعني التجريد عن سائر القيود او قيدا مخصصا
يفيد اخراج المقيد من عمومه وتخصيصه ببعض الجزئيات وتميزه
عما يقابله من الافراد وحينئذ لا يخلو من ان يكون ذلك من القيود
الاعتبارية العدمية او الوجودية الحقيقية فههنا صور ثلاث
كلها باطلة اما الاولى فلانه اذا كانت الحقيقة الواجبية هي الماخوذ
بقيد العموم تكون الحقيقة الواجبية هي العام من حيث انه عام
والعام من حيث انه عام لا تحقق له في الخارج فيلزم ان يكون الحقيقة
الواجبية غير موجودة في الخارج حينئذ واما الثانية فلانه لو كانت
الحقيقة الواجبية التي هي طبيعة الوجود من حيث هي هي مقيدة
بالقيود الاعتبارية العدمية يلزم ما مر من اتصافها بالنقيضين
بالاخرة فان قلت انما يلزم ذلك ان لو كانت القيود الاعتبارية
عدما صرفا وليس كذلك قلنا الامور الاعتبارية لا بد من اشتمالها
على قيد عدمي وحينئذ يلزم الامر المذكور لان الجزء الوجودي منه
من حيث انه وجودي راجع الى مطلق الطبيعة فيبقى العدم الصرف
ويلزم الاتصاف المذكور واما الثالثة فلانه لو كانت الحقيقة الواجبية
مقيدة بالقيد الوجودي المخصص فلا يخلو من ان يكون نسبته الى الحقيقة
نسبة الصورة الى المركب بان يكون فصلا مقوما لها او نسبة
نسبة العرض الخارج عن الحقيقة المتقوم هو بها الى ملحوقه والاول
محال ضرورة لزوم تركب الحقيقة الواجبية من جزئين اذ كان الفصل
للجنس العالي او الفرد او اجزاء مختلفة ان كان فصلا لغيرهما وكذا

الثاني

الثاني فان العارض الذي يلحق الشيء لا يخلو من ان يكون مبدأ عروضه
نفس ذلك الشيء او جزؤه او خارجا عنه والاول باطل ضرورة وجوب
ان يكون القيد المخصص مخرجا لبعض افراد المخصَّص عن بعض والشيء
لا يصلح لذلك وبطلان الثاني ظاهر واما الثالث فلانه يلزم حينئذ
افتقار الحقيقة الواجبية في وجوبها الذاتي الى غيرها المباين وذلك
لانه لو لم تكن الواسطة مباينة للحقيقة تكون لاحقة لها ولا
يمكن ان يكون لحوقها لذاتها ولا لجزئها فيكون لخارج عنها فلو كان
لاحقا يلزم التسلسل في الامور المترتبة ضرورة ان كل سابق علة للاحق
ويكون ذلك بين طرفين حاصرين اي الطبيعة والمخصص ولعمري
المتفطن للبيان هذا بيان شافٍ وبرهان كافٍ للمستبصر الناقد
على ان الحقيقة الحقة والطبيعة الواجبية من حيث انها طبيعة
واجبية لا يمكن ان يشوبها شائبة القيد بوجه من الوجوه و
لا يتطرق اليها التعينات الخارجة عنها بجهة من الجهات نعم تعينها
انما هو الاطلاق الحقيقي والاحدية الجمع الذاتي كما نبهت عليه في المقدمة
فليتذكر فانها من جلائل النكت قال فلئن قيل الحقيقة الواجبية هي
الطبيعة التي هي من ملزومات ما ذكر من الوجود الذي يشترك
فيه جميع الموجودات الخاصة اقول بعد اثبات ما هو الحق اراد ان
ينبه على ابطال ما ذهب اليه المتاخرون من المشائين مما نسبوه الى
الحكماء المحققين تحقيقا لما مهده من البرهان وتشييدا لما اسسه
من التبيان فانهم ذهبوا الى ان الحقيقة الواجبية هي الطبيعة
الخاصة التي هي فرد من افراد الوجود المطلق ومقابل للوجودات

الوجودات

الخاصة الممكنة الا ان الوجودات الممكنة لها ماهية معروضة لها
دون الطبيعة الخاصة الواجبية فان الوجود نفس ماهيتها اذ
ليس للواجب ماهية غير طبيعة الوجود كما قضت به البراهين القاطعة
فتكون هذه الطبيعة مما انتقض بها الدليل المذكور ضرورة فلهذا
اورد مذهبهم فى صورة النقض الاجمالى عليه وتقرير ذلك ان الدليل
بجميع مقدماته كما يستلزم الطبيعة المطلقة بالاطلاق الحقيقى
كذلك يستلزم مطلق الطبيعة من حيث انها مطلق الطبيعة التى هى
من الطبايع الجزئية لها فانها ايضا وجود بحت لا اعتبار معها
غير اعتبار عدم القيود وذلك ولئن كان من القيود الخارجة الا انه
من الاعتبارات العدمية التى لا دخل لها فى طبيعة الوجود وما
زاد باعتبارها فى نفس الطبيعة شىء فتكون حينئذ بحتا مجردا الثانى
ان قول الوجود المطلق عندهم على الوجودات لما كان بالتشكيك
يلزم ان يكون قوله عليها قول اللازم على ملزوماته وان كان نفس
ماهية بعض الافراد كما ستعرف انفا فلهذا قال هى الطبيعة التى هى
من ملزومات ما ذكر قال ولا يلزم من هذا ان تكون تلك الحقيقة
من الماهيات المغايرة للوجود فتكون مؤثرة فى الوجود لابشرط
الوجود لان تلك الحقيقة نفس الوجود ولا يغاير الوجود ويكون قول
الوجود على تلك الحقيقة الملزومة وعلى ساير الوجودات الباقية
الملزومة بالنسبة اليه على سبيل التشكيك اقول هذا شروع فى دفع
ما يمكن ايراده على ما ذهب اليه المتاخرون حتى تحقق به مذهبهم وبين
بعد ذلك ابطاله جريا على مقتضى عادته كما سبق التنبيه عليه من جملة

ذلك

ذلك انه يلزم حينئذ ان تكون تلك الحقيقة اى الطبيعة الواجبية
من الماهيات المغايرة للوجود ضرورة تحقق وجوب المغايرة
بين الملزوم ولازمه وحينئذ يلزم ان تكون تلك الطبيعة مؤثرة
فى الوجود لابشرط الوجود اى بدون اعتبار انضمامها الى الوجود
وذلك لما تقرر ان الحقيقة الواجبية هى العلة التامة المؤثرة
الموجبة بالذات بدون الاحتياج الى امر خارج واعتبار انضمامه
معها فاجاب بانه يلزم ذلك لو لم تكن تلك الحقيقة نفس الوجود
البحت بدون انضمام امر اخر معه اما اذا كانت نفسه كما هو مذهبهم
فلا يرد شىء مما ذكر اذ الخصوصية الواجبية عندهم تاكد معنى الوجود
فى نفسه وتنزهه عما يشوب صرافته الذاتية فالحقيقة الخالصة
الواجبية ح لا تغاير الوجود المطلق بالذات فان قلت كيف يمكن
ان يكون العارض الذى يلحق الشىء بعد ثبوته وتحققه نفس
معروضه السابق عليه ومقوما له قلت العروض انما يتصور ههنا
فى العقل كما سيجىء بيانه اما فى الخارج فهو نفسه ولا ينتقض هذا
بالماهيات الممكنة اذ نسبتها الى حصصها الوجودية كذلك فانه
ليس لتلك الحصص على رأيهم وجود فى الاعيان بل انما هى اعتبارات
عقلية ليس لها فى الخارج محاذ ولان الطبيعة المطلقة معروضة
للتشكيك لا يلزم ان يكون ساير حصصها اعتبارات عقلية اذ منها
ما هو الوجود الحقيقى الذى يوجد بنفسه ويوجد به غيره ولا
ان تكون عارضة ايضا اذ معروض التشكيك انما هو المطلق
الشامل ومن البين ان عروض التشكيك للامر الاعم ولحوقه له

لا يوجب عروضه لشيء من ملزوماته ومعروضاته فان ذلك الامر
المقوم جاز ان لا يقبله اذ لا يلزم من كون اللازم مشككا كون
ملزومه كذلك قوله ويكون قول الوجود اشعار بهذا الكلام
ثم ان ههنا نكتة لا يخلو التنبيه عليها عن فوايد وهي ان الطبيعة
الكلية المطلقة العارضة للحقايق المتخالفة والماهيات المتنوعة
اذا قيست الى حصصها الخاصة فاما ان تكون تلك الحصص غير
متبدلة للحقايق الكل انما هي تلك الطبيعة المطلقة الواحدة فيكون
قولها على تلك الحصص قولا متواطيا ذاتيا وان كان قولها على ملحوقات
الحصص قولا عرضيا واما ان تكون تلك الحصص متبدلة للحقايق
بمعنى انها مشتركة كلها في حصولها لتلك الطبيعة الثابتة النازلة
منزلة المحل لما يكون كالعوارض الغير القارة لها اخذة من
مبدا معين اما في الاولية بالنسبة الى تلك الطبيعة او الابتية
او الاشدية او نحوها الى حيث ينتهي الى حصة لا تكون اولى منها
من تلك الحصص بالنسبة اليها يعني ليس لها من الحصص ما يظهر فيها
بجميع احكامها ظهورها في تلك الحصة بان تكون تلك الحصة
ملحوقة بجميع لواحقها الخاصة بها بدون ممانعة خصوصياتها
اياها وذلك انما يكون بخلو تلك الطبيعة الثابتة في تلك الحصة
عن الخصوصيات الخارجة عنها التي هي بمنزلة الاعراض الغير القارة
المبدلة عليها فيكون قول الطبيعة المطلقة حينئذ على تلك الحصص
قولا مشككا عرضيا لا يقال ان خلو تلك الطبيعة عن الخصوصيات
ينافي ما تقدم من ان تلك الحقيقة عندهم لها خصوصية امتيازية

بل حقائق صح

مقابلة

مقابلة لساير الخصوصيات والا لا يكون حصة لها لانا نقول
ان الخلو عن الخصوصيات ايضا خصوصية امتيازية مقابلة
لساير الخصوصيات الا ان ساير الخصوصيات لكونها امورا خارجة
عن نفس تلك الحقيقة لا يمكن ان تظهر احكام تلك الحقيقة من حيث
هي هي بها وذلك لان الاولية والاشدية او نحوهما في الحصص
انما يتصور بان يكون خصوصياتها المتبدلة متدرجة ممانعتها
للحوق ما يلحق الطبيعة لذاتها ولزومها للحصة المخصوصة الى ان
تنتهي الى حصة لا تكون لها الخصوصية المانعة بل خصوصيتها
الامتيازية انما هي تنزهها عن الخصوصيات المانعة كما نبهت عليه
انفا اذا عرفت هذا فنقول ان العروض انما طرء للطبيعة المطلقة
باعتبار مقايستها للامور المبدلة والحصص المتخالفة بمقارنة القيود
الزايدة والاعتبارات الخارجة التي هي مبدا عروض الامكان واما بالقياس
التي هي اولى الحصص التي خصوصيتها انما هي خلوها عن تلك الامور
الخارجة فلا يتصور العروض اصلا باعتبار خلوها عن القيود
الخارجة وان كان ذلك ايضا عارضا باعتبار ان هذا الاعتبار
قيد خارج مقابل لساير خصوصيات الحصص والمتفطن اللبيب
المهتدي الى طريق التحقيق باقتفاء فائدة هذا التوفيق ان يوفق بين
هذا الكلام وبين ما نبه عليه في المقدمة بعض التوفيق عباراتنا
شتى وحسنك واحد وكل الى ذاك الجمال يشير قال ولا يلزم ان
تكون تلك الحقيقة موجودة مرتين كساير الوجودات الباقية
فان الموجودية المشتركة بينها وبين الوجودات الباقية هي نفس

تلك الحقيقة في الاعيان وان كانت من العوارض الزائدة عليها بحسب
العقول والاذهان اقول هذا ايضا رفع لما يمكن ان يورد ههنا
وهو ان الموجود لو كان مقولا على الحقيقة الواجبية وعلى سائر
الوجودات بالتشكيك والعروض يلزم ان تكون تلك الحقيقة
موجودة مرتين والتالي ظاهر الفساد اما بيان الملازمة فلانه
اذا كان الوجود مشككا عارضا يلزم ان يكون معنى مشتركا
بين سائر الوجودات وبين تلك الحقيقة فكما ان سائر الوجودات
موجودة مرتين احداهما من حيث انها وجودات في نفسها
والاخرى من حيث عروض الوجود المطلق اياها يلزم ان تكون تلك
الحقيقة ايضا كذلك سيما اذا كانت تلك الحقيقة واجبة لذاتها
فانها يلزم ان تكون علة مؤثرة في جميع ما عداها فيلزم ان تكون
مقدما في الوجود على الكل حتى على الموجودية المشتركة ضرورة وجوب
تقدم العلة الفاعلية بالوجود على معلولها فاجاب عن ذلك بانه
انما يلزم ذلك ان لو كانت الموجودية المشتركة بين الموجودات
امرا مغايرا في الاعيان لتلك الحقيقة وليس كذلك بل الموجودية نفس
تلك الحقيقة في الاعيان وان كانت من العوارض الزائدة عليها بحسب
العقول والاذهان لا يقال اذا كان الموجودية المشتركة نفس تلك
الحقيقة في الاعيان لزم ان تكون تلك الحقيقة في الاعيان لاحقة للماهيات
وذلك باطل بالضرورة لانه انما يلزم ذلك ان لو كان في الاعيان من
اللحوق المذكور اثر وليس كذلك فان للموجودية المشتركة حصصا
مختلفة الحقايق تكون باعتبار كل حصة كذلك كالماشي مثلا بالنسبة

الحصة

الحصصة الموجوده في الانسان والفرس وغيرهما فانه ليس
للمشي المطلق في الخارج وجود متميز في تلك المهيات عن حصصه المتخالفة
وان كان في العقل مستقلا في الوجود مثل حصصه لاحقا اياها
فاللحوق انما يعرض للمطلق باعتبار حصوله في العقل واما في الخارج
فليس الا الحصص المتخالفة فلا لحوق فيه اصلا قال قلنا ان الطبيعة
الواجبية الملزومة لمطلق الوجود ان صح ان تكون ذات افراد
ذهنية او عقلية فلو وجد منها فرد وامتنعت الافراد الباقية كانت
الافراد كلها ممكنة بحسب ذاتها فلو امتنع البعض لامتنع بالغير
ولو وجب البعض لوجب بالغير فان ما بالذات لا يزول بالغير اقول
هذا جواب لما اورده نقضا على الدليل المذكور مما ذهب اليه المشاؤن
يبطل به مذهبهم وهو ان يقال الطبيعة الملزومة لمطلق الوجود
التي هي الواجبة عندكم اما ان يصح ان تكون ذات افراد تكون الطبيعة
بالنسبة اليها حقيقة كلية سواء كانت ذات افراد حقيقية عقلية
كسائر الكليات الحقيقية او كانت ذات افراد اعتبارية ذهنية كالكليات
الفرضية مثل اللاشئ واللاامكان او لا يصح فان صح فلا يخلو من
ان يكون الموجود منها واحدا او كثيرا والثاني ظاهر البطلان و
على التقدير الاول يلزم ان تكون افراد الطبيعة الواجبية ممكنة
بالذات امتنعت الافراد الباقية منها او امكنت ضرورة امتناع
وجوبها بالذات وامتناعها بها والا يلزم خلاف الفرض لا يقال انما
يلزم من الفرض المذكور ان تكون ممكنة الاتصاف لا ممكنة الوجود
فان الطبيعة الملزومة الواجبة عندهم لما كان نفس الوجود تكون

[illegible] الثالث [illegible]
[illegible] التقسيم [illegible]
[illegible] الحقيقة [illegible]
[illegible] بحيث [illegible] بعدم [illegible]
[illegible] الكل غير متناهية [illegible]
افراد [illegible] الحقيقية المراد [illegible]
بحده [illegible] المراد الكثرة بل هي المراد [illegible]
[illegible] الوحدة [illegible] المقابلة
[illegible] الكثرة الاضافية [illegible]
[illegible] الحقيقية [illegible]
[illegible] الغير النهاية [illegible]
[illegible]
الحقيقية [illegible]
[illegible]

ممكنة الاتصاف بعينه هي ممكنة الوجود واذا كانت الافراد كلها ممكنة
بحسب ذاتها فلو امتنع البعض لامتنع بالغير ولو وجب البعض ايضا
لوجب بالغير وتكون الافراد كلها باقية على امكانها الذاتي لان ما
بالذات لا يزول بالغير فلا يكون فرد من افرادها واجبا لذاته فان
قيل ان اريد بالامكان العام فلا يلزم حينئذ ان يكون افراد الطبيعة
لو وجبت لوجبت بالغير لجواز ان يكون بعضها واجبا بذاته على هذا
التقدير وان اريد به الامكان الخاص فممنوع ان الطبيعة الواجبة
لو صح ان تكون ذات افراد لزم ان تكون تلك الافراد ممكنة بالامكان
الخاص كيف وبين مفهوميهما تناف في الصدق نعم اللازم على هذا التقدير
ان تكون تلك الافراد ليست ممتنعة لذاتها وهذا مفهوم الامكان
العام لا الامكان الخاص قلنا الكلام على تقدير ان يكون تلك الطبيعة
الواجبة البسيطة ذات افراد وان يكون الموجود منها واحدا والباقي
ممتنعا وحينئذ ظهر كون الافراد كلها ممكنة بالامكان الخاص فانه
لو لم يكن كذلك فاما ان تكون افرادها مختلفة متنوعة في الوجوب
والامتناع والامكان او متفقة والاول يرفعه البساطة الواجبية
فحينئذ لو لم تكن كلها ممكنة بالامكان الخاص فاما كلها واجبة او كلها
ممتنعة والاول يستلزم وجوب الممتنع والثاني امتناع الواجب ومن
هذا يعرف اقتضاء طبيعة الوجوب الوحدة الذاتية فتنبه **قال** وان لم
تكن ذات افراد ذهنية او عقلية اما لان تعينها نفس حقيقتها في الخارج
او لانها اقتضت تعينها لذاتها فامتنعت الافراد الباقية الموجودة لذاتها
ايضا ولان تلك الطبيعة المتعينة بالذات لما استحال ان تكون معقولة

بشئ

الغير صح

قوله وبهذا يعرف اقول اقسم باقتضاء الوجوب الذاتي للوحدة الذاتية ... ان هذه المسئلة من اعظم النعم الابدية حيث تغني فاهمها عن براهين التوحيد فضل فارجع ثم تنبه لها ويا بعده من غفل عنها حلبي

بشئ من المعقول فاستحال ان تكون ذات افراد عقلية او ذهنية او لان
تلك الطبيعة لما امتنع اقترانها بالغير واقترانه بها استحال ان تكون
ذات افراد كثيرة **اقول** هذا بيان الشق الثاني من الترديد المذكور و
هو ان تكون الطبيعة الواجبية مما لم يمكن ان تكون ذات افراد ذهنية
او عقلية ولما كان الحق هو هذا وقد استبعده العقل كل الاستبعاد
بناء على ان الطبايع المعقولة يمتنع ان لا تكون ذات افراد كان الحقايق
بدون ان تكون محفوفة بالعوارض الخارجية او المشخصة
والغواشي الغريبة المحدودة يستحيل ان تكون جزئية حقيقية
اراد ان يحقق ذلك ويبينه بوجوه عدة يظهر بها ان منشاء ذلك
الاستبعاد رسوخ العقايد العادية وتقرير ذلك ان امتناع
افراد تلك الطبيعة يتصور من وجوه فانه اما بان يكون تعينها
نفس حقيقتها في الخارج فلو وجد منها فردان لزم قلب الحقيقة
وذلك بين الاستحالة واما بان يكون التعين مقتضى نفس الحقيقة
فان هذه الحقيقة حينئذ بالنظر الى ذاتها وان كانت ذات افراد
موجودة لانها طبيعة واجبية لكن لما اقتضت التعين لذاتها
امتنعت الافراد الباقية تقتضي العدم لذاتها باعتبار اقتضاء الطبيعة
التعين لذاتها وتقتضي الوجود ايضا لذاتها وهذا من جملة اقسام
الممتنع لا يقال الممتنع من اقسام الممكن العام وسلب احد الضرورتين
معتبر في مفهومه فكيف يكون هذا داخلا في الممتنع مع اشتماله
على الضرورتين لانا نقول وان كان بحسب مفهومه مشتملا على الضرورتين
لكن ضرورة الوجود مسلوبة عنه بحسب الذات بل ضرورة العدم

صادقة عليه فيكون ممتنعا بحسب ذاته ثم ان هذين الوجهين
بحسب الظاهر انما يدلان على امتناع الافراد العقلية دون الذهنية
لاستلزامهما امتناع تعدد افراد تلك الحقيقة المتعينة فى الخارج بحسب
ذاتها واما بحسب ما حصل منها فى العقل اى باعتبار مفهومه الذهنى
فلا دلالة لها عليه قطعا فلهذا نتعرض لوجهين اخرين احدهما
لبيان امتناع الافراد الذهنية والثانى لبيان امتناع مطلق الافراد
اما الاول فهو ان كل طبيعة متعينة لذاته يمتنع ان يكون معقولا
لشيء من العقول وذلك لوجهين الاول ان التعقل ليس بانطباع المعقول
فى العاقل بل بحصول نسبة اتحادية بين العاقل والمعقول بحيث لا يتميز
فى الوجود كما ستطلع عليه والتعين يستلزم الامتياز عن سائر
ما عداه فلا يجتمع المعقولية مع التعين الذاتى والثانى ان كل معقول
تعينه انما هو بالعاقل فلو كان له تعين اخر يلزم ان يكون لشيء تعينان
وذلك مستحيل فاذا استحال ان يكون معقولا لشيء من العقول استحال
ان يكون ذات افراد كثيرة لان الافراد انما تتصور باعتبار مطابقة
الصور المعقولة لها فلا يمكن عند انتفاء الصورة المطابقة
تحقق الافراد ضرورة امتناع تحقق احد المطابقين بدون الاخر و
اما الثانى فلان الطبيعة المتعينة بذاتها مجردة فى نفسها فيمتنع اقتران
الغير بها واقترانها بالغير فان اقتران القيود انما يتصور بما هو قابل
للتخصيص والتعين والمتعين بنفسه ليس كذلك واذا استحال
اقتران القيود بها استحال ان يكون ذات افراد كثيرة عقلية كانت
او ذهنية ثم اعلم ان فى تعدد هذه الوجوه تنبيها على حصر ما لم يمكن

ان يكون

ان يكون ذات افراد كثيرة فى الصور الاربع وبيان الحصر ان الاشتراك
ههنا عبارة عن التطابق بين الصورة العقلية لما فى الخارج من الصور
المتكثرة فالاشتراك لا يعقل بدون تحقق الصورة العقلية والصور
المتكثرة وح نقول امتناعه اما بانتفاء الصورة العقلية وذلك
بامتناع تعقله او بانتفاء الصور المتكثرة اما بانتفاء موجبها
وهو اقتران القيود او بوجود مانع لها والمانع اما ان يكون
نفس الحقيقة او امر خارج عنها لازما لها والا لا يكون مانعا لها
والاول بان تكون الهوية الخارجية نفس طبيعتها والثانى بان
تكون مقتضى نفس طبيعتها وحينئذ يمتنع صدق شيء من هذه
الصور على فرد غير نفس طبيعتها والا يلزم قلب تلك الطبيعة الى
غيرها وذلك بين الاستحالة فان قلت انما يلزم ذلك لو وجب صدق
طبيعة الكلى على الافراد فى الخارج وليس كذلك لما تقرر فى المنطق
ان امكان فرض الصدق كاف قلنا فرض الصدق ههنا غير
ممكن للزومه القلب المذكور فان قلت غاية ما فى الباب ان يكون
ذلك الصدق ممتنعا وفرض الممتنع ليس بمستحيل بل ممكن فيمكن
فرض صدقه قلنا ما هو غير مستحيل فرض الممتنع وما يلزم ههنا
فرض ممتنع والفرق بينهما بين **قال** فان كانت حقيقة من حيث
هي هي مغايرة لحقيقة الوجود الخارجي والكون العيني الذي يتكون
به الماهيات الحقيقية بمقارنتها فى الاعيان بالذات كان اطلاق لفظ
الوجود على الحقيقتين بالاشتراك اللفظي دون المعنوي على ان تلك
الطبيعة لا بد ان لا تكون فى نفسها الكون العيني لوجوب بساطتها

وحينئذ اما ان تكون شيئا من الماهيات الحقيقية او امرا من الامور
العقلية ويلزم من ذلك كثير من المحالات وان لم تكن مغايرة لها
امتنع استلزام الوجودات الخاصة العينية الممكنة لحقيقة الوجود
حقيقة الوجود الخارجي
المطلق واشتراكها فيها وصدق تلك الحقيقة عليها او وجب استلزامها
للحقيقة الواجبة بذاتها واشتراكها فيها وصدق تلك الحقيقة عليها
ومن الممتنع ان تكون الوجودات الخاصة الممكنة ملزومة للحقيقة
الواجبية بحسب الذات فانا قد برهنا في كتبنا الحكمية ان تلك الطبيعة
يمتنع ان يكون فيها جهة امكانية محضة وقابلية شيء من الاوصاف
الحقيقية الوجودية اقول اذا تقرر ان الطبيعة الواجبية الملزومة
يمتنع ان تكون ذات افراد ذهنية او عقلية حينئذ نقول تلك الطبيعة
لا يخلو من ان مغايرة بالذات لحقيقة الوجود الخارجي والكون العيني
تكون هو
الذي هو عبارة عما يتكون الماهيات بمقارنتها في الاعيان بحيث لا
يكون معنى مشترك بينهما اصلا بل انحصر به الاشتراك بينهما
على مجرد اطلاق لفظ الوجود او لا تكون مغايرة لها هذه المغايرة
فان كان الاول يلزم ان يكون اطلاق لفظ الوجود على الحقيقتين
بالاشتراك اللفظي دون المعنوي ثم انه يمكن ان يقال هيهنا ان مجرد
تحقق المغايرة الذاتية بين الحقيقة الواجبية والكون العيني
لا يستلزم ان يكون اطلاق لفظ الوجود عليها بالاشتراك اللفظي
لم لا يجوز ان يكون لعارض مشترك بينهما اذ الاشتراك في الاشتراك
العارض لا ينافي المغايرة الذاتية لهذا اشار الى دفعه بقوله على ان
تلك الطبيعة وتقريره ان تلك المغايرة اما ان تستلزم الاشتراك اللفظي

او كثيرا

او كثيرا من المحالات وبيان ذلك ان تلك الطبيعة لا بد وان لا تكون
في نفسها الكون العيني بمعنى ان لا تكون عينها ولا جزءها اذ على
تقدير ان تكون عينها يلزم خلاف المقدر فان المقدر انما هو المغايرة
بينهما وعلى تقدير ان تكون جزءها يلزم التركيب ووجوب البساطة
ينافي ذلك فاذن يلزم ان يكون غير الكون العيني ومعروضا له فحينئذ
اما ان يكون ذلك المعروض من الماهيات الحقيقية كما هو مذهب المتكلمين
او امرا من الامور العقلية الاعتبارية وعلى كلا التقديرين يلزم كثير من
المحالات اما على تقدير ان تكون الطبيعة الواجبية امرا حقيقيا معروضا
للكون والكون امر خارج عن حقيقته فلما يلزم حينئذ من جواز
انفكاك الوجود عن الطبيعة الواجبة ضرورة لزوم كون الوجود
ممكنا والممكن ما يجوز زواله وعدمه ومن تقدم الوجود على
نفسه ضرورة تقدم الطبيعة الواجبية التي هي العلة بالوجود
على الوجود ومن كون الطبيعة الواجبية فاعلا وقابلا واستحالة
الكل بينة ولما يلزم ايضا ان يوجد شيء مرتين اذ مقارنة الكون هي
الموجبة للوجود كما في سائر الماهيات ولما كان الواجب مقدما في
الوجود يجب ان يكون موجودا قبل هذا الوجود واما على تقدير ان
تكون الطبيعة الواجبية التي هي مبدا الكل امرا اعتباريا فلزوم ما
ذكر من الوجوه المحالة مع لزوم تخلف العلة عن المعلول في الخارج
وان كان الثاني وهو ان تكون المغايرة بين الحقيقة الواجبية
وبين الكون العيني منتفية فيلزم احد الامرين اما امتناع استلزام
الوجودات الخاصة الممكنة للوجود المطلق او استلزام الوجود

العينية الممكنة لحقيقة الواجبية وذلك لان الوجودات الخاصة العينية
الممكنة لا يخلو من ان تكون حقيقتها مغايرة بالذات للكون العينى
الذى بمقارنتها تتكون الماهيات اولا فان كان الاول يلزم امتناع
استلزام الوجودات الخاصة الممكنة لحقيقة الوجود المطلق
واشتراك تلك الوجودات فى الحقيقة المطلقة وصدق تلك الحقيقة
عليها وذلك لان المغايرة بالذات بين الوجودين يقتضى التغاير فى
فى الوجود وكل واحد من هذه الامور يقتضى الاتحاد فيه فلا يجتمعان
وان كان الثانى وهو ان تكون المغايرة بالذات منتفية بين تلك
الوجودات العينية الممكنة وبين حقيقة الوجود المطلق يلزم الامر
الثانى وهو استلزام الوجودات الممكنة للحقيقة الواجبية ضرورة
استلزام الخاص للمطلق العام الذى لا يغاير الحقيقة الواجبية وحينئذ
يلزم اشتراكها فيها وصدقها عليها ولا شك فى امتناع استلزام الوجودات
الخاصة الممكنة للحقيقة الواجبية بحسب الذات فانهم قد برهنوا
فى كتبهم الحكمية على امتناع ان يكون فى الطبيعة الملزومة جهة امكانية
محضة وقابلية شىء من الاوصاف الوجودية والا يلزم ان يكون
الواجب لذاته ليس واحدا من جميع الجهات لا يقال من انتفاء المغايرة
بالذات لا يلزم ان تكون المغايرة مطلقا منتفية اذ قد تكون المغايرة
بحسب اللواحق والعوارض متحققة فان مثل هذه المغايرة لا يتخالف
بها الحقايق فيكون الملزوم على هذا التقدير ايضا هو الحقيقة الواجبية
لا غير ويلزم الامور المذكورة قال على ان اجتماع الامثال واختصاص
احد المتماثلين بالحالية والاخر بالمحلية واتصاف احدهما بصفة دون الاخر

من غير ان يكون هناك فارق من الاحوال والاحكام المستحيلة بالذات
اقول هذا دليل اخر بالاستقلال على ابطال الشق الثانى من الترديد
وذلك لانه اذا كانت الحقيقة الواجبية غير مغايرة بالذات لمطلق الوجود
ولا الوجودات الممكنة ايضا مغايرة لها يلزم ان يكون الكل متماثلا
فى الحقيقة ويلزم اختصاص احد المتماثلين بالحالية اى العارضية والاخر
بالمحلية اى المعروضية ويلزم ايضا اختصاص احدهما بصفة الواجبية
والثانى بالممكنية من غير ان يكون هناك فارق واختصاص المتماثلات
بالامور المتقابلة المتنافية من الاحكام المستحيلة بالذات اذ تنافى اللوازم
انما يتحقق بتنافى الملزومات ولهذا يستدلون به عليه والتنافى بين العارضية
والمعروضية والواجبية والممكنية بين لا يقال مع بقاء احتمال القول
بالتشكيك ما الباعث الدفع كيف يتم الجزم بالتماثل فان اللازم من
الترديد المذكور ان سائر الموجودات واجبة كانت او ممكنة متماثلة
فى حقيقة الوجود المطلق فيلزم منه ان لا يكون مشككا اصلا
اذ سائر الطبايع الكلية مشككة او متواطية عارضة او ذاتية
فان لها افرادا خاصة اعتبارية يكون قولها عليها قولا نوعيا وان كان
قول كل منها مخالفا للاخر بالنسبة الى الافراد الحقيقية منها لانا نقول
سنشير انفا الى دفع ذلك الاحتمال بالاستقلال وتلخيص هذا
البرهان ان يقال ان الوجود الخاص الواجبى الملزوم لحقيقة مطلق
الوجود اما ان يكون قابلا للاشتراك اولا والاول ظاهر البطلان
لمنافاته الوجوب الذاتى على ما عرفت وعلى التقدير الثانى لا يخلو من ان
تكون حقيقته غير حقيقة الوجود المطلق وذلك باطل للزوم تقدم

ل

آلی ص

تمم البرهان المبطل لما ذهب اليه التأويل

الشئ على نفسه وغيره من وجوه المحالات او عين حقيقته وحينئذ
يلزم احد الامرين اما امتناع استلزام الوجودات الخاصة الممكنة
لمطلق الوجود او استلزامها للوجود الخاص الواجبى وكلاهما بين
الاستحالة اما الاول فلاقتضاء الخواص استلزامها للمطلق العام
ضرورة واما الثانى فلما برهنوا عليه فعلم من هذا ان القول بالطبيعة
الملزومة التى هى الوجود الخاص باطل قال ثم ان الوجود الخاص للماهيات
المختلفة والطبايع المتخالفة لا يقبل الوجود والعدم لما اشير اليه
فى موضعه فيجب ان يكون واجبا لذاتها وحينئذ لو وجد هناك موجود
اخر مغاير له لتعدد الواجب لذاته والقايل بالتشكيك ينكره كل
الانكار هذا اذا ذهب القايل بالتشكيك مذهب التجويز والاحتمال
العقلى لا غير واما اذا ذهب مذهب الوجوب والثبوت الضرورى
وتمسك فى بيانه باثبات الاولوية والاقدمية والاكملية والاتمية
وشبهها به بالنسبة الى الطبيعة الواجبة الملزومة للكون العينى
المطلق وبمقابلاتها بالنسبة الى الملزومات الاخر الباقية منقسما
ذلك ثم ان ثبوت تلك الاحوال له بالقياس اليها مبنى على ثبوت الطبيعة
الملزومة له فى نفس الامر على ما ذكرتموه فلو بين ثبوته بذلك لزم المصادرة
على المطلوب اقول هذا دليل على بطلان القول بالتشكيك الذى هو
مبنى قواعد المشايين فى هذه المسئلة وعمدة عقايدهم ولما التزم المصنف
ان يسوق الكلام فى هذه الرسالة مساق اهل النظر وجب عليه ان
يراعى فى هذا الاستدلال سائر طرقهم الممكنة الورود وتتميم ما هو
بصدده وتسديدا للدليل عن مواقع خلله ولما كان كلامه فيما

تقدم من الادلة المذكورة مسوقا على طريقة الدليل والاستدلال فالاولى
للقايلين بالتشكيك ههنا ان يسلكوا فى البحث مسلك المنع على طريقة التجويز
والاحتمال فلهذا قدم هذا الشق ولهم ايضا ان يسلكوا مسلك التعليل
على سبيل المعارضة فسدوا ولا مبانى كلامه عن المتكلمين ليلا يدخل فيه
شئ من الدخلين والاول اذ كان دفعه انما هو باثبات المقدمة الممنوعة
تعرض له بقوله ان الوجود المطلق بمعنى لا بشرط شئ الخاص للماهيات
والطبايع المتخالفة قد بين فى موضعه انه لا يقبل الوجود والعدم
لذاته وكل شئ لا يقبل الوجود والعدم لذاته يجب ان يكون واجبا
لذاته فيجب ان يكون الوجود واجبا لذاته وحينئذ نقول القول
بالتشكيك يستلزم موجودا اخر من افراد موصوف بهذه الصفة
ولو وجد هناك موجود اخر غير هذه الطبيعة بهذه الصفة
لزم تعدد الواجب لذاته سواء كان لازما او ملزوما والقايل بالتشكيك
ينكر تعدد الواجب كل الانكار لا يقال انما يلزم تعدد الواجب لو لم
تكن الطبيعة الملزومة موجودة بالوجود المطلق متحدة معه
فى الوجود واما اذا كان كذلك فلا يلزم ذلك قلنا ان البرهان الدال
على واجبية الوجود المطلق يدل ايضا على انه يجب ان يكون مستقلا
فى الوجود الخارجى موجودا بذاته بدون انضمام شئ معه فاذا
استلزم القول بالتشكيك وجوب الطبيعة الملزومة يكون ذلك
ايضا مستقلا فى الوجود ويلزم التعدد ضرورة هذا اذا ذهب
القايل بالتشكيك مذهب التجويز والاحتمال العقلى بان يقول انما
يلزم ما لزم لو لم يكن قول مطلق الوجود على الطبيعة الملزومة وعلى

سائر الوجودات بالتشكيك واما على تقدير احتمال هذا وتجويز العقل
اياه فلا يلزم فان قيل حينئذ يكون كلاما على السند وهذا غير مستقيم
على قواعدهم قلنا نعم الا ان السند ههنا مساو للمنع على ما هو المستفاد
من عبارة المانع فابطاله يكون دفعا للمنع اما اذا ذهب مذهب المعارضة
والاستدلال ويدعى وجوب القول بالتشكيك وثبوته بالضرورة
وتمسك في بيان ذلك باثبات الاولوية والاشدية والاكملية والاتمية
والاقدمية وشبهها بالنسبة الى الطبيعة الواجبة الملزومة للكون
العيني المطلق واثبات مقابلات تلك الامور كعدم الاولوية وعدم
الاقدمية والاضعفية والانقصية بالنسبة الى الملزومات الاخر اليا قية
التي هي الوجودات الخاصة الممكنة منعنا ذلك اي منعنا اختصاص الطبيعة
الملزومة الواجبة بالقياس الى الوجودات الخاصة الممكنة فان ثبوت
تلك الاحوال النسبية العارضة للطبيعة الملزومة الواجبة بالقياس الى
الوجودات الخاصة الممكنة مبني على ثبوت تلك الطبيعة على صفة الواجبية
فان تلك الاحوال انما هي صفات نسبية عارضة للحقيقة الواجبية
بالقياس الى الممكن وتحقق الصفات سيما النسبية ههنا موقوف
على تحقق الموصوف الذي هو احد المنتسبين فلو بين ثبوت الحقيقة الواجبية
بتلك الاحوال والنسب لزم المصادرة على المطلوب الاول وذلك ظاهر
هذا هو الموافق لهذا المساق وقد حقق ابطال ذلك في الاعتماد الكبير
بما ملخصه ان عروض التشكيك الذي يوجب تقرر عرضية معروضه
لموضوعاته لا يتحقق الا بتبدل اشخاص ذلك اللازم العارض المشتمل عليها
على سبيل التعاقب بالقياس الى ما ذكر من المحل او بتبدل انواع ذلك اللازم

لموصوفاته

المشتمل

المشتمل عليها على سبيل التعاقب ايضا بالنسبة اليه يعلم تفصيل ذلك
مما بينه الفاضل الطوسي في شرحه للاشارات حيث قال ذلك انما
يتصور في حقيقة يمكن ان تجعل ازالة منزلة محل ثابت الحال غير قار
تتبدل نوعيته اذا قيس ما يوجد منها في آن الى ما يوجد في آن اخر بحيث
يوجد ما يوجد في كل آن متوسطا في المعنى الذي يكون التشكيك بحسبه
بين ما يوجد في آنين محيطان به الى ههنا كلامه اذا تقرر هذا فنقول
صحة تبدل الوجودات المخالفة بالنوع او التشخص على الماهية المعينة الحقيقية
ظاهر البطلان فان تلك الماهية بدون شرط الوجود لا يمكن ان
تبقى بعينها وتنتقل من احدى تلك الاحوال الى الاخرى ولئن سلمنا لكن
لا نسلم تحقق اشخاص متعاقبة بالقياس الى شيء من الماهيات النوعية
من حيث انها ماهية واحدة نوعية ان اريد بها ذلك والا فلا نسلم
امتناع تقوم الماهيات به حينئذ فان احد فرديه بالنسبة الى احدى
الماهيتين اقوى والاخر انقص بالنسبة الى الاخرى جاز ان تتقوم
الماهية اذ الجسمية عند المشائين مقومة لانواع الاجسام مع ان
الفرد الذي يوجد منها في الافلاك اقوى واشد من الذي يوجد منها
في العناصر قال ثم انا نقول ان مفهوم تلك الطبيعة غير مفهوم شيء
من التعينات التي هي من العوارض المستدعية لتحقق موضوعات تتعلق
بها في الوجود العيني والعقلي وجودية كانت او عرضية فلئن قيل
ان تعينها الذي هو نفس تلك الطبيعة في الاعيان جاز ان يكون مقوم
مطلق التعين ويكون قول التعين المطلق عليه وعلى غيره من التعينات
الباقية اما على سبيل التشكيك واما على سبيل الاشتراك اللفظي دون

المعنوى وحينئذ جاز ان لا يكون تعينها معقولا ولا مستدعيا لتحقق
موضوعات يتعلق بها فى الوجود على شىء من هذين التقديرين قلنا قد
بينا فى كتبنا الحكمية ان مفهوم التعين ومعناه واحد ضرورى
لا يختلف الا باختلاف الاضافات الى الموضوعات ومن البين ان تعقل
الاضافة لا يستدعى تعقل المضاف اليه بكنه حقيقته اقول لما تقرر
عند القايلين باثبات الطبيعة الملزومة انها لا يمكن ان تكون ذات
افراد ذهنية او عقلية حتى تصلح لان تكون حقيقة واجبية كما عرفت
والطبايع الممتنعة الافراد ذهنا وخارجا منحصرة فى الصور الاربع
كما نبهت عليه شرع يبين ان انتفاء الصور الاربع عن الطبيعة الملزو
تحقيقا لما هو الحق فى نظر التعليم والتبيين من عدم صلوحها للواجبية
على تقدير ثبوتها وتنزلا على قاعدة النظر والبحث بعد تسليم بعض مقدمات
الخصم وتقرير ذلك ان الطبيعة الملزومة بعد تسليم تحققها وثبوتها
لا يصلح لان تكون حقيقة واجبية التى هى الوجود الخاص على ما تقرر
وذلك لان الحقيقة الواجبة صح
يجب ان تكون ممتنعة الافراد ذهنا وخارجا والطبيعة الملزومة
ليست من هذا القبيل فانها لو كانت من هذا القبيل لوجب ان تكون من
احدى الصور الاربع والتالى باطل اما الملازمة فلما سبق من الحصر
العقلى واما بطلان التالى فلان الطبيعة الملزومة لا يمكن ان تكون
من الصورة الاولى فى شىء وهى ان تكون تلك الطبيعة عبارة عن نفس
التعين لان التعين من العوارض المستدعية لتحقق موضوعات تتعلق
بها فى الوجود العينى ان كان تعينات خارجية وفى الوجود العقلى
ان كانت تعينات ذهنية فحينئذ يمتنع ان تكون الطبيعة الملزومة

على تقدير تسليمها عين هذا المفهوم وذلك لانها على تقدير تسليمها يجب
ان تكون من الحقايق القائمة بنفسها القيوم بغيرها فكيف يصح ان
يكون نفس العارض المستدعى وجوده تحقق موضوع فى الخارج
او فى العقل سواء ذهب الى وجودية ذلك العارض او عدميته
على ما هو المشهور من الخلاف الواقع فيه فان قيل انما يلزم ذلك
لو كان التعين طبيعة نوعية واحدة ويكون سائر التعينات متفقة
فيها اتفاق افراد الحقيقة النوعية فى طبيعتها اما اذا كان قول
التعين على افراده قولا عرضيا ويكون التعين الذى هو نفس تلك
الطبيعة فى الاعيان ملزوما لمطلق التعين لا يلزم ذلك اذ على
تقدير ان تكون افراد مطلق التعين مختلفات الحقايق يمكن ان
يكون بعضها قايما بنفسه وبعضها قائما بغيره ولئن سلمنا
ذلك لكن لا نسلم لم لا يجوز ان يكون قول التعين المطلق على التعين
الواجبى او على غيره من التعينات الباقية اما على سبيل التشكيك
واما على سبيل الاشتراك اللفظى دون المعنوى وحينئذ جاز ان
لا يكون تعين الطبيعة الواجبية معقولا ولا مستدعيا لتحقق
موضوعات يتعلق بها دون غيره من التعينات على شىء من هذين
التقديرين قلنا قد بين المصنف فى كتبه الحكمية ان مفهوم التعين
ومعناه مفهوم واحد ضرورى فلا يتطرق اليه المنع بجواز
القول بالتشكيك والاشتراك اللفظى وان اختلاف افراده
انما هو باختلاف الاضافات الى الموضوعات ولا شك ان اختلافات
افراد التعين اذا كان باختلاف الاضافات المستندة الى الموضوعات

لا يحتمل ان تكون بحسب حقايقها على هذا التقدير بل لا تكون تلك العقول
الا بحسب العوارض اللاحقة لها بالقياس الى الامور الخارجة فحينئذ يمتنع
ان لا يكون التعين الواجبي معقولا فان الاضافة التي يحتاج الى تعقلها
تعقل التعين الواجبي معلوم اذ الاضافة لا تستدعي تعقل المضاف اليه
بكنه حقيقته حتى يستحيل تعقلها فيمتنع تعقل التعين الواجبي بل انما
يستدعي تعقل المضاف اليه بوجه من الوجوه وذلك غير محال بل ضروري
قال ثم ان معنى كون تعينها نفسها في الاعيان هو انها تمتاز عن ما عداها
بنفسها لا بصفة زائدة عليها في الاعيان ولا يلزم من هذا ان يكون
نفسها هي الشخصية بعينها والا امتنع ان تكون عاقلة لنفسها و
لغيرها ثم انها بنفسها تفيد لنفسها ما يفيد شخصية الشخص له
بالنسبة الى غيره من الاشخاص الباقية من النوع اقول هذا اشارة
الى بيان انتفاء الصورة الثانية من الصور الاربع عن الطبيعة الملزومة
بوجه يعلم منه معنى قول المحققين عن اخرهم ان تعين الواجب نفسه
ولذلك طوى التصريح بكون التعين مقتضى الذات على ما هو المصرح به
في الصور المذكورة لانه يستلزمه على ما لا يخفى وتقريره ان معنى
قولهم تعين الواجب نفسه في الاعيان هو انه بنفسه ممتاز عن سائر
ما عداه لا انه يقتضي صفة زائدة خارجة بها يمتاز عما عداه والا يلزمهم
الوقوع فيما هربوا منه وهو احتياج الواجب الى امر خارج عن ذاته
ثم انه يمكن ان يتوهم ههنا ان ذات الواجب حينئذ يلزم ان تكون
عبارة عن مجرد الشخصية فانه لو كان مرادهم تعين الواجب نفسه ان
يكون بنفسه في الامتياز عن سائر ماعداه مستغنيا للزمهم ان يكون

يكون

الواجب

الواجب هو الشخصية التي هو عبارة عن الهوية الخارجية العارضة
وحينئذ يمتنع ان تكون عاقلة لنفسها ولغيرها اذ من البين ان الهوية
الخارجية انما هي الهيئة الاجتماعية الحاصلة من اللوازم والعوارض
النسبية اللاحقة بالقياس الى الامور الخارجة عنه في الخارج حتى
يمكن ان يكون مميزا له عما عداه فيه ولا شك ان امثال هذه الطبايع
يستحيل ان تكون محالا للجواهر المدركة والصور المعقولة منها فقوله
ولا يلزم اشارة الى دفع هذا التوهم ثم انه لما ابطل ان يكون نفس
الواجب هي الشخصية اراد ان يبين معنى قولهم ان التعين نفس الواجب
على ما هو الحق عندهم وهو ان معناه انه يفيد لنفس الواجب ما يفيد
شخصية الشخص له بالنسبة الى غيره من الاشخاص الباقية فلئن
قيل احد الامرين لازم اما عدم انحصار الصور المذكورة في الاربع
او صحة عروض الاشتراك للطبيعة الواجبية ضرورة ان الحقيقة
الواجبية على هذا التقدير ليست من الصور الاربع في شيء فان كان مما
لا يصلح ان يكون ذات افراد يلزم الامر الاول والا يلزم الامر الثاني
قلنا انما يستحيل ذلك ان لو استلزم صحة عروض الاشتراك المقابل
للامتياز والتشخص لتلك الطبيعة وليس كذلك فان تشخصها انما
هو في الاشتراك كما نبهت عليه غير مرة لئلا يلزم ان يكون تميزها
بالنسب الخارجية ويكون تميزها بالذات وهذا لو علمت هو غاية في
نفي الاشتراك والامتياز حيث لم يمكن لها مغاير يتميز عنه او يتشخص به
ولهذا الكلام بلسان النظر توضيح يتوقف على مقدمة ذوقية يحتاج
المتفطن في ادراكها الى تلطيف للسر وتدقيق للنظر وهي ان التعين

انما يتصور على وجهين اما على سبيل التقابل او على سبيل الاحاطة لا
يخلوا مر الامتياز عنهما اصلا وذلك لان ما به يمتاز الشيء عما يغايره
اما ان يكون ثبوت صفة للمتميز وثبوت مقابلها لما يمتاز عنه كالمتقابلات
واما ان يكون ثبوت صفة للمتميز وعدم ثبوتها للاخر كتميز الكلي
من حيث انه كل والعام من حيث انه عام بالنسبة الى اجزائه وجزئياته
اما رأيت المعين في القسم الاول منه لا بد وان يكون خارجا عن المتعين
ضرورة انه نسب او مبادي نسب عن الامور المتقابلة وفي الثاني لا يمكن
ان يكون امرا زائدا على المتعين ضرورة انه بعدمه تنتفي الحقيقة
المتعينة فبه صارت الحقيقة هي هي اذ حقيقة الكل انما تحققت كليته
باعتبار احاطته بالاجزاء وبها يمتاز عن اجزائه وكذلك العام انما
تحقق عمومه باعتبار احاطته بخصوصيات الجزئيات وجمعها
تلك الخصوصيات وبها تمتاز عن خواصه ولا شك ان الهيئة المجموعية
والصورة الاحاطية التي للاشياء ليس لها حقيقة وراء اجتماع
تلك الخصوصيات واحدية جمعها فحينئذ نقول ان التعين الواجبي
انما هو من هذا القبيل اذ ليس في مقابلته تعالى شيء ولا هو في مقابلة
شيء وان شئت زيادة تحقيق لهذا المعنى واقامة بينة على هذه
الدعوى فتامل في قوله تعالى لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد حيث
ترى النفي فيه متوجها الى النوعين الوجوديين من انواع المتقابلات
واصنافها واذا تقرر هذا عرفت معنى قوله ان الواجب يفيد لنفسه ما
يفيد شخصية الشخص له تامل في هذه النكتة فانها منطوية على معان
جمة كثيرة الجدوى قال ولا نسلم انها غير معقولة لشيء من العقول

فانا

فانا قد برهنا في كتبنا الحكمية انها عاقلة ومعقولة وعقل لذاتها وانها
معقولة بالنسبة الى كل العقول بحسب اعتبارات واضافات ونسب
زائدة عليها وان لم يكن معقولة لاكثر العقول بكنه حقيقتها
اقول هذه اشارة الى بيان انتفاء الصورة الثالثة من الصور الاربع
عن الطبيعة الملزومة وبيانه ان المقدمة القائلة بانها غير معقولة
لشيء من العقول على اطلاقها ممنوعة كيف وقد برهن في الحكمة ان
تلك الطبيعة لا بد وان تكون عاقلة ومعقولة وعقلا لذاتها فلا يمكن
ان يقال انها ليست معقولة لذاتها اصلا ولئن سلمنا انها غير معقولة
لذاتها بالنسبة الى العقول المفارقة لكن ممنوعة انها ليست معقولة
بحسب الاعتبارات والاضافات وانها بحسب نسبها الزائدة عليها
واضافتها اللاحقة لها بالقياس الى سائر المدارك يجب ان تكون
معقولة لكل العقول وان لم تكن معقولة لاكثر العقول بكنه حقيقتها
وحاصل هذا الكلام ان من الصور التي يمتنع بها ان تكون الطبيعة
ذات افراد ذهنية او عقلية هي ان تكون الطبيعة غير معقولة اصلا
لا بالكنه ولا بالوجه حتى ينتفي معها نسبة الاشتراك والتطابق
اللازمين لكون الافراد افرادا اما اذا كانت معقولة بالوجه لكل
العقول وبالكنه للبعض فلا يلزم ذلك قال ولا نسلم انه يمتنع
اقترانها بالغير واقتران الغير بها لو لم يرد بالغير المنافي والمقابل
لما يستعرفه من النسب والاضافات والاحوال السلبية والوجودية
انما يقترن بها من المقارنة وهي انما تقارن ضربا اخر من ضروب
المقارنة فتامل ذلك اقول هذا اشارة الى انتفاء الصورة الرابعة

ضربا ص

من الصور الاربع عن الطبيعة الملزومة وبيانه ان الاقتران بالغير
انما يكون محالا لو كان المراد بالغير المنافي والمقابل كما نبهت عليه
انفا من ان تميزه ليس عن المقابل فان الغير بمعنى المقابل ههنا هو العدم
المحض واللاشى الصرف واما اذا اريد به ما سوى المقابل من الامور
المغايرة المنسوبة اليها فلا نسلم استحالته لما ستعرفه من ان النسب
والاضافات والاحوال السلبية والوجودية لا يستحيل اقترانها
بالطبيعة الواجبية بل انما يقترن بها ضربا من المقارنة وهي انما
تقارن تلك الامور ضربا اخر من ضروب المقارنة وتحقيق هذا الكلام
راجع الى ما نبهت عليه في المقدمة من الفرق بين الكثرة النسبية
المسماة باعتبارها الكثير كونا وعالما وبين الوحدة الاعتبارية
المسماة باسماء الحق وشؤونه ونسبه فليتذكر وان اصح هذا في
الطبيعة المطلقة الواحدة بالذات فلتكن الطبيعة الملزومة بذلك
اجدر فتامل فيه **قال** فلئن قيل لو صح ما ذكرتموه في بيان الواجب
لذاته من انه لا يجوز ان يكون تلك الطبيعة الملزومة للوجود المطلق
لصح ان يقال انه لا يجوز ان يكون نفس الوجود المطلق بمثل ما ذكرتموه
فان حقيقته لو كانت ذات افراد عقلية فلا بد وان يوجد فرد
منه وامتنعت الافراد الباقية لاستحالة ان توجد كلها وان
لا يوجد شيء منها وحينئذ كان وجود وجوب بعضها وامتناع
ما عداه بالغير لا بالذات وان لم يمكن ان تكون ذات افراد عقلية
لشيء مما ذكر من الوجوه فان كانت حقيقته مغايرة لحقيقة الوجودات
العينية الخاصة الممكنة كان اطلاق لفظ الوجود عليه وعلى الوجودات

الممكنة

الممكنة بالاشتراك اللفظي دون المعنوي وان لم تكن مغايرة لها
لزم اتصاف الوجودات الممكنة بالوجوب الذاتي قلنا ان تلك الطبيعة
لا بد وان تكون مغايرة للوجود العيني وملزومة له لما ذكرناه دون
الوجود الواجب لذاته القايم بنفسه الممتاز عما عداه بعين حقيقته
اقول هذه صورة نقض اجمالي على الدليل المذكور وتقريره ان ما
ذكرتموه في بيان الواجب لذاته انه لا يجوز ان يكون تلك الطبيعة
الملزومة للوجود المطلق لو كان صحيحا بجميع مقدماته لزم ان يكون
الوجود المطلق ايضا ليس واجبا لصدق الدليل المذكور عليه
وبيان ذلك ان الواجب لا يمكن ان يكون نفس الوجود المطلق لان
حقيقته لو كانت ذات افراد عقلية فلا بد وان يوجد منه فرد وامتنعت
الافراد الباقية لاستحالة ان يكون الموجود من الحقيقة الواجبية
افرادا كثيرة وان لا يكون شيء منها موجودا واذا تقرر ان يكون الموجود
منها لا يكون الا فردا والباقي ممتنع لزم ان يكون وجود ذلك
الفرد بالغير وكذلك امتناع الباقي يلزم ان يكون بالغير لا بالذات
وبيان ذلك الطبيعة الواجبية لا بد وان تكون طبيعة نوعية
والا لزم ان تكون افرادها مختلفة الحقايق فيلزم التركيب في الواجب
وذلك محال واذا كانت طبيعة الواجب طبيعة نوعية يمتنع ان تختلف
مقتضى افرادها بالذات فلو اقتضى بعض افرادها الوجوب والبعض
الاخر الامتناع لزم ان لا يكون ذلك الاقتضاء بالذات بل بالغير
فيلزم ان يكون الواجب في وجوبه محتاجا الى الغير وذلك بين
الاستحالة وان لم يمكن ان يكون ذات افراد عقلية لشيء مما ذكر

فيكون وجوبه بالغير

من الوجوه الاربعة فان كانت تلك الحقيقة المطلقة مغايرة لحقيقة
الوجودات العينية الخاصة المسماة بالوجودات الممكنة كان اطلاق
لفظ الوجود عليها وعلى الوجودات الممكنة بالاشتراك اللفظي دون
المعنوي لتغاير المعنيين وانحصار ما به الاشتراك بينهما في اطلاق
لفظ الوجود فقط وان لم تكن مغايرة للوجودات العينية لزم
اتصاف الوجودات الممكنة بالوجوب الذاتي ضرورة وجوب اتصاف
كل جزئي من جزئيات الحقيقة بلوازمها فاجاب بان هذا النقض انما
يرد على من جعل الطبيعة الواجبية متعينا مقابلا لسائر المتعينات
فيكون مغايرا للوجود العيني وملزوما له بناء على ان يكون الاشتراك
معنويا وان تكون تلك الطبيعة في نفسها هي الكون العيني فيكون الكون
المطلق المقول عليها وعلى غيرها مغايرا لها ولازما لها ضرورة دون
ما اذا جعلنا الوجود المطلق الشامل الواجب القائم بنفسه اذ لا
شي سواه يقومه الممتاز عما عداه بعين حقيقته اذ ما عداه عدم
محض فلا يحتاج الى مميز خارج والحاصل انهم لما ذهبوا الى ان الواجب
هي الطبيعة الخاصة المتعينة مثل سائر المتعينات لزم من قولهم ان
يكون مغايرا للمطلق المقول عليها وعلى مقابلاتها كما لزم من قولهم
ان يكون مقابلا لسائر المتعينات الممكنة التي بازائها وحينئذ لزم
عليهم ما لزم اما اذا جعل الوجود المطلق الشامل الذي لا يشذ منه
نسبة ولا صفة ولا فرد من الافراد المتماثلة والمتنافية فلم يرد
عليهم من المحالات الواردة على القائلين بالمتعين شي اصلا فان
قيل يلزم عليهم ايضا احد الامرين اما انتفاء المقول بالامكان والممكنات

وسائر

وسائر الماهيات واما ان تكون في الواجب جهة امكانية وكلاهما
ظاهر الاستحالة قلنا ان اريد بانتفاء الامكان انتفاؤه مطلقا
فلزومه عبث وان اريد انتفاؤه عن الوجود من حيث انه وجود فلزومه
مسلم واستحالته ممنوعة فان الامكان حسبما نبهت عليه في المقدمة
انما هو اعتبار يعرض للاشياء باعتبار ظاهر العلم وبين ظاهر العلم
وظاهر الوجود فرق ظاهر واعلم ان امثال هذه الابحاث عند الاذكياء
من ارباب الذوق من اجلى البديهيات واما عند غيرهم من الفضلاء
المقيدين بقلائد التقليد فهي مما لا يكاد ينفعهم ولا غرو ومن لم يجعل
الله له نورا فما له من نور **قال** فلئن قيل ان الحقيقة المطلقة لو كانت
واجبة لذاتها قائمة بنفسها لما كانت مطلقة بل كانت مقيدة بالوجوب
الذاتي قلنا ان الحقيقة المطلقة من حيث هي مطلقة قد يكون لها
احكام ضرورية لا يخرجها عن حد الاطلاق ولا يوجب تقييدها
بشي منها في الاعيان **اقول** هذا شروع فيما يرد على ظاهر مذهب
المحققين ودفعه من الايرادات الموهمة للناظرين المجادلين من
ارباب العقول الضعيفة والافكار السخيفة والمشوشة لبعض
المسترشدين من المتعودة عقولهم بالمغالطات الفكرية والقراين
الجدلية من جملتها ان الطبيعة المطلقة التي هي الواجب عندهم
انما هو باعتبار عدم اعتبار القيود والنسب مطلقا حتى عن هذا
الاعتبار العدمي ايضا فانها غير مقيدة بالاطلاق على مذهبهم فحينئذ
لو كانت تلك الطبيعة المفروضة واجبة لذاتها لزم خلاف الفرض
وبيان ذلك انه لو كانت واجبة لذاتها وكان الوجوب مقتضى ذاتها

لامتنع انفكاكه عنها وذلك يستلزم ان لاتكون مطلقة بل كانت مقيدة
بالوجوب الذاتي اذ لامعنى للقيد الا اعتبار معنى زائد على نفس الطبيعة
واذا كان ذلك المعنى من مقتضى الذات لازما لها فلابد من اعتباره
معها فحينئذ لاتكون الطبيعة المطلقة هذا خلف فاجاب بان الطبيعة
المطلقة من حيث هي مطلقة قد يكون لها احكام ضرورية لايخرجها
عن حد الاطلاق فان الاحكام انما تكون مخرجة للطبيعة عن اطلاقها
اذا كانت زائدة عليها حاصلة باعتبار معنى زائد في الخارج ويكون
تحققها وتعقلها انما هو بالقياس الى ذلك المعنى الخارجي اما اذا كانت
من الاعتبارات العقلية الحاصلة لها بالقياس الى نفسها بدون اعتبار
معنى زايد يشوب صرافة الاطلاق ولا نسبة خارجية تورث
اضافة التقيد اليه لاتخرج الطبيعة بشيء منها عن حد الاطلاق في
الخارج ولا توجب تقيدها بشيء منها في الاعيان لايقال كل مايغايره
الطبيعة المطلقة من المفهومات سواء كانت اعتبارية او عقلية حاصلة
لها لذاتها او محصلة لاحقة لها من غيرها اذا اعتبرت معها تكون
مخرجة لها عن حد اطلاقها الذاتي ضرورة لانا نقول انما تكون مخرجة
لها لو كانت امورا زائدة عليها في الاعيان منضمة معها فيها او كان
مبدأ عروضها غير حيثية الاطلاق الذاتي اما اذا كانت من الاعتبارات
الحاصلة لها في العقل بالنظر الى اطلاقها الذاتي فلا يخرجها عنه ضرورة
امتناع تنافي الشيء لمبدأيه ومن ههنا تعرف منشأ التفرقة بين الاسماء
الالهية والكونية قال فان قيل لو صح ان تكون الحقيقة المطلقة من حيث
هي مطلقة قائمة بنفسها بحسب الوجود في الاعيان من غير ان يفتقر الى

اقترانها

اقترانها بشيء من المخصصات والمعينات ويصدق عليه الوجوب بالذات
بالبرهان لم يتوجه بوجه من الوجوه ان يورد ههنا ماذكر من الاحتمال
ولم يصح منكم الشروع في الجواب والتزام الجواب مع انه عدول عن
طريقة التوجيه لايفيد فائدة سوى تطويل الكلام وتكثير المقدمات
وتمكين المخالف من المنع والنقض وتزييف البيان على انا نقول انا
نعلم بالضرورة ان كل واحد من الوجودات الممكنة العينية الخاصة
من افراد الوجود العيني المطلق كما انا نعلم بالضرورة ان الوجود
الواجب بالذات المنافي لكل واحد من الوجودات الممكنة الخاصة
من جملة افراده قلنا ان الذكي الحادس يعلم يقينا ان الكون العيني الكائن
بنفسه في الخارج يمتنع ان يتكون فيه بشيء من الكائنات التي تتكون
فيه به وبمقارنته لكن الجمهور انما يعتقدون ان حكم مطلقه حكم
سائر المطلقات من الماهيات الحقيقية العينية ويتكون الفرق بين
الصورتين ويتبادر الى اذهانهم الاحتمال المذكور وحينئذ كان
ابطال هذا الاحتمال بعد تسليم كون الايراد موجها ودفع سائر الشبه
المانعة لحصول اليقين والقطع العقلي في المحل الغير المألوف بالقياس
لطباع الجمهور يكون مفيدا بالنسبة لمن هو اشد ذكاء منهم
وابعد عن رذيلتي البلادة ورسوخ التقليد الوهمي والخيالي ومن
البين ان رفع سائر الاحتمالات والشبه يكون اعدادا للاذهان الضعيفة
ان يلوح لها الحق ويكون منعا للحركات الفكرية المشوشة عن الاضطرابات
المستفادة من الوساوس العادية والتقليدات المنكرة الراسخة
في النفوس الطالبة اقول هذا اشارة الى ايرادين صعبين قد استشكلهما

الاضطرابات

المستبصرون من اهل الطريق كل الاستشكال وعند اكثر الاذكيا
من المخالفين هو الداء العضال والحق ان كلا منهما عرق تتشعب منه
فنون الشغب والجدال واصل يتفرع عليه اغصان الشبه وافنان
الاشكال لا تنحسم مادتهما الا باستعانة من الحدس القوي وفكر
عن شوايب التعصب والتقليد سليم اما الاول منهما فمبني على مقدمة عدوها
من المسلمات لشدة اشتباهها بها وهي ان الطبيعة المطلقة من حيث
انها مطلقة عند من ذهب منهم الى وجودها لا يمكن ان تكون قائمة
بنفسها في الاعيان بدون انضمامها بشيء من القيود وان وجود
المطلق على تقدير وجوده في رايهم انما هو وجود المقيد لا غير اذا
تقرر هذا فنقول لو صح ان تكون الطبيعة المطلقة من حيث هي
مطلقة التي هي بديهي التصور عند الجمهور قائمة بنفسها في الاعيان
بدون انضمامها الى شيء من المخصصات ويصدق عليها الوجوب
بالذات بالبرهان على ما سبق تحقيقه انفا لم يتوجه بوجه من الوجوه
ان يورد ههنا ما ذكر من الاحتمال لا منعا ولا نقضا اما المنع
فلامتناع تطرقه الى المقدمتي الدليل اما الاولى فانها بديهية
واما الثانية فلانها مبرهنة واما النقض فلان تخلف الحكم عن
الدليل انما يتصور فيما لا يكون من افراد ما استدل عليه والطبيعة
الملزومة لما كانت من افراد المطلق من حيث انه مطلق لا يصلح
ان يكون صورة للنقض واما اذا كان الامر على هذا الوجه فلا يليق
للعارف بطرق التحصيل وانحايه ان يشرع في جواب امثاله اذ
الشروع في جواب ما لا يرد على قانون البحث واساليب المناظرة في

قوة

قوة الخطاء على ان التزام الجواب مع انه عدول عن طريقة التوجيه
لا يفيد فائدة سوى تطويل الكلام وتكثير المقدمات وتمكين المخالف
من النقض وتزييف البيان وكل ذلك محذور في قواعد الجدل وقوانين
البرهان واما الثاني من الايرادين فتقريره انه لو صح ان يكون الوجود
المطلق من حيث انه مطلق واجبا لزم ان يكون الواجب وصفا
مشتركا بين سائر افراد الوجود والتالي باطل اما الملازمة فظاهرة
واما بطلان التالي فلانا نعلم بالضرورة ان كل واحد من افراد الوجودات
الممكنة هو فرد من افراد الوجود الواجب بالذات المنافي لكل واحد
من الوجودات الخاصة منافاة احد القسمين للاخر ايضا من جملة
افراده ثم ان هاتين الشبهتين لما فيهما من المقدمات المقبولة
المألوفة لاكثر افهام الاذكيا سيما تلك المقدمة التي هي مبنى الشبهة
واساسها يحتاج دفعها الى نوع من الحدس اذ به يخلص الذكي اللبيب
عن ربقة الخطابيات المقبولة والجدليات المموهة ولسنوحه
يتجلى عقود التقليديات والاعتقادات الراسخة لما فيه من الخلوص
عن شوايب التصرفات التعملية الناشئة من قوى الادراكية
العملية عند اقتناص المطالب النظرية ولما فيه من الرسوخ والطمأنينة
اللازمة للعطايا الوهبية الامتيازية وكان النسبة بين الفكر
والحدس في طريق النظر كالنسبة بين السلوك والجذبة في غيره فلهذا
قال في الجواب ان الذكي الحادس يعلم يقينا ان الكون العيني الكائن
بنفسه في الخارج الذي وجود ساير الاشياء في الخارج انما هو بتأثير
بارقة من بوارق نوره وظهورها بتباشير لمعة من لوامع ظهوره

العيني المطلق كما انا نعلم بالضرورة
ان الوجود صح

يمتنع ان يتكون في الخارج بشي من الكائنات التي انما تتكون فيه
به وبمقارنته تمران وضوح هذه المقدمة في مبادي العقول لما بلغ مبلغا
لا يرتاب فيه من له ادنى تميز فضلا عن السابقين في مضمار غوامض
العقليات ومغالق اليقينيات اراد ان ينبه على مرامي سهام سهوهم
ومواطي خطوات خطاهم اعتذارا منهم على وقوعهم في هذا الخطأ
الفاحش والغلط الظاهر ومن نفسه على الاشتغال بجوابهم وتمكينهم
من المنع والنقض بقوله ولكن الجمهور انما يعتقدون ان حكم مطلق
حكم سائر المطلقات وتقرير ذلك انهم لما راوا ان لسائر المطلقات حكما
وهو ان وجوده في الخارج لا يتحقق الا بعد تخصصه بالفصول
المقومة والعوارض المشخصة وبالجملة انما ينضم اليه الوجود
الخارجي ويتقوم به في ضمن افراده حسبوا ان الوجود نفسه ايضا
من هذا القبيل فحكموا ان المطلق منه لا يكون قائما بنفسه فلا يصلح
للواجبية ويجب ان يكون له مخصص ومقوم حتى يتقوم في الخارج
ويصلح للواجبية ومثل قياسهم هذا في المشاهدات كمثل من زعم
في المبصرات من المحسوسات انه لما لم يكن ادراك شيء منها بدون
ان يظهرها نور من الانوار وذلك الاظهار انما يتم بعد ان يكون
لذلك المحسوس سطوح متلونة فكذلك ايضا لانه من المبصرات النور (صح)
يجب ان يكون ظهوره بنور اخر بشرطيته الا ان الوهم لما كان ليس له
دخل في المشاهدات لم يقع شك لمشاهدين في المثال المحسوس
حتى لو اورد هذه الشبهة على الاعمى لم يبعد ان يعجز عن الجواب كالا في
المسئلة المبحوث عنها فانها لما كانت من المعاني العقلية كان الامر فيه بالنسبة

الى اكثر

الى اكثر العقول العديمة البصيرة الواقعة تحت حكمي الوهم والخيال
كما وقع للاعمى فيما اورد عليه من المثال وهذا من جملة حكم الله تعالى
البديعة ان جعل الوهم حارسا لحضرته المنيعة ان يكون شريعة
لكل بصيرة حولا وفطانة بترا الا لعباده المخلصين الذين فتح الله
بصيرتهم بنور اليقين حتى راوا الحق على ما هو عليه بنوره المبين
ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور (صح) اللهم اجعلنا ممن ليس للشيطان
عليهم سلطان هذا كلام وقع في البين فلا بد ان نرجع لما نحن
بصدده ونقول انهم لما لم يفرقوا بين المطلق هذا وغيره من المطلقات
حتى اعتقدوا ان حكم مطلق الوجود في عدم تحققه الا في ضمن المقيد
حكم سائر المطلقات من الماهيات الحقيقية العينية المبهمة في نفسها
المتحققة بغيرها لا يبعد ان يبادر الى ذهنهم الاحتمال المذكور
وهو ان الواجب يجب ان يكون من الموجودات الخاصة والمتعينات
الجزئية والا يلزم ان يكون الواجب مما لا يتقوم بنفسه في الخارج
بل يحتاج في تحققه وقيامه في الخارج الى الغير وحينئذ كان ابطال
هذا الاحتمال بعد تسليم كون الايراد موجها على سبيل التنزل لا يكون
خارجا عن قانون التوجيه بل دفع سائر الشبه المانعة لحصول اليقين
والقطع العقلي في المحل الغير المالوف بالقياس الى طباع الجمهور
يكون مفيدا بالنسبة الى من اختص منهم بفضل الذكا فيكون التزامه
في نظر التعليم واجبا وذلك ان جمهور اهل العقل من المناظرين
انما يعتكفون عند المسلمات والنظريات الغير المحتاجة الى شيء
غير ترتيب الضروريات والاوليات واما لهذه المقدمات المحتاجة

مع ذلك الترتيب الفكري الى ضرب من الحدس والذوق يكون في غاية
البعد عن طباعهم فلابد من دفع الشبهة المانعة لهم وجرهم الى ترقي
الحقايق وذلك وان لم يكن مفيدا بالنسبة الى كلهم لكن يكون مفيدا
بالنسبة الى من هو اشد ذكاء منهم وابعد عن رذيلتي البلادة ورسوخ
التقليد الوهمي والخيالي وهذا تلويح بان الكلام في هذه الرسالة ليس مع
جمهور اهل النظر بل مع من اختص منهم بمزيد الذكاء وفضل التفطن
ومع هذا كله يكون له حدس قوي وكشف ذوقي ثم لو سلم ان
رفع هذا الاحتمال لا توجيه له بالنسبة الى المخالفين من الناظرين
لكن من البين ان دفع ساير الاحتمالات والشبه الممكنة الورود
بالنسبة الى ساير الطالبين والمسترشدين يكون اعدادا لاذهانهم
الضعيفة ان يلوح لهم الحق ويكون منعا للحركات الفكرية المشوشة
لهم عن الاضطرابات المستفادة من الوساوس العادية والتقليدات
المنكرة الراسخة في نفوسهم القابلة الطالبة ولا شك ان التعرض
لما يوجب تنظيف المحل عن العقايد التقليدية الراسخة وما يوجبه
من الحركات المشوشة المانعة الذي هو ههنا بمنزلة دفع الموانع
المعبر عنه بالتخلية واجب في نظر التعليم والتعلم كما ان التعرض لما
يوجب اعداد المحل من المقدمات اليقينية التي هي للاستفاضة بمنزلة
المقتضي المسمى بالتحلية واجب في هذا النظر **قال** ومن الضروري
ان دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة على ان الوجود الخاص
الممكن الذي ذكر لو اريد به معروض شيء من هذه التعينات والصفات
والاحوال من غير اعتبارها معه فهو بالحقيقة محض الوجود الواجب

بالذات ولو اريد به شيء من هذه العوارض الموجودة بالعرض من
غير اعتبار الوجود الموجود بالذات فلا نسلم انه فرد من افراد الوجود
المطلق ولو اريد به مجموع الامرين فلا نسلم امكان وجود مثل هذا
المجموع في الاعيان وحينئذ كان امتناع الافراد الذهنية منها في
الاعيان بالذات ولو اريد به معروض شيء من تلك العوارض من حيث
هو معروضه اي مع اعتبار هذا العارض على ما هو الموجود في الاعيان
كان كل واحد من الوجودات الخاصة بل جميعها موجودا واحدا
واجبا بالذات كثيرا بحسب صفات ممكنة زائدة على الذات وحينئذ
لم يكن للوجود المطلق افراد ذهنية مختلفة بحسب الوجوب
والامكان والامتناع واما القول بالمنافات التي ذهب اليها
فلا طايل تحته لما سبق تقريره **اقول** هذه اشارة الى الجواب
الثاني من الايرادين المذكورين ولما كان السايل ادعى الضرورة
في المتنازع فيه يمكن دفعه بان ادعاء الضرورة في محل النزاع
غير مسموع على ما هو مقتضى صناعة النظر اذ قولنا كل بديهي لا
ينازع فيه ينعكس الى كل ما ينازع فيه لا يكون بديهيا لكن يكون
مجادلة والشبهة بمادتها باقية بحالها والجواب الحاسم لمادة الشبهة
ان يقال ان الوجود الخاص الممكن الذي هو عبارة عن الوجودات
المخصوصة بالتعينات والاضافات والاحوال النسبية العدمية
لا يمكن ان تكون افراد الوجود المطلق وذلك بان الوجودات
الخاصة التي هي افراد الوجود المطلق لا يخلو من ان يكون معروض
تلك التعينات بدون اعتبار العارض معها اصلا او تلك العوارض

بدون اعتبار المعروضات معها اصلا او يكون المراد هو المعروض
مع اعتبار العارض وحينئذ لا يخلو من ان يكون اعتبار العارض على
سبيل العروض او الجزئية فحصل هنهنا اربعة اقسام لا مزيد عليها عقلا
ووجودا ولا يمكن على شيء من التقادير ان تكون للوجود المطلق
افراد هي ممكنة في ذاتها وذلك لانه لو اريد بها معروض شيء من هذه
التعينات والصفات والاحوال بدون اعتبارها معه الذي هو
القسم الاول من الاقسام الاربعة فهو بالحقيقة محض الوجود
الواجب بالذات ولو اريد بها شيء من العوارض الموجودة بالعرض
من غير اعتبار الوجود الموجود بالذات معها الذي هو القسم الثاني
من اقسام المذكورة فلا نسلم انها فرد من افراد الوجود المطلق
ضرورة انها معدومة بالذات بهذا فكيف يصح ان يصدق عليه
الوجود بما هو هو حتى يكون من افراده فان افراد الوجود انما هو الموجود
لذاته الصادق مفهوم الوجود عليه بما هو هو ولو اريد بها المجموع
اي المركب من العارض والمعروض الذي هو القسم الثالث من الاقسام
فلا نسلم امكان وجود مثل هذا المركب ضرورة امتناع كون الوجود
جزء شيء من الماهيات في الاعيان على ما تقرر عندهم وحينئذ يلزم
على هذا التقدير ان يكون امتناع الافراد الذهنية في الاعيان بالذات
فيلزم حينئذ اختلاف افراد الوجود وقد ثبت استحالته فان قلت
انما يلزم المحال لو كان ممتنعا مطلقا اما اذا كان ممتنعا في الخارج فقط
فلا نسلم استحالته قلت ما يكون فردا للوجود المطلق ويصدق
عليه الوجود بما هو هو لا بد وان يقتضي الوجود لذاته فيستحيل ان يكون

الاعتبار

مقتضيا

مقتضيا للعدم في مرتبة من مراتبه ولو اريد بها معروض شيء من
تلك العوارض من حيث هو معروضها اي مع اعتبار هذا العارض معه
من حيث انه عارض على ما هو الموجود في الاعيان فان الموجود في الاعيان
من الموجودات الخاصة انما هو ملحوقات تلك التعينات وهو القسم
الرابع من الاقسام المذكورة فيكون كل واحد من الموجودات
الخاصة متحدا مع الاخر بالذات بهذا الاعتبار بل مجموعها ليس الا امرا
واحدا واجبا بالذات فان ما بالذات لا يتغير بلحوق اللواحق و
العوارض فان الوحدة هي الذاتية له والكثرة انما هي لواحق عرضت
له بحسب صفات معدومة بالذات موجودة بالعرض فيكون المتصف
بالامكان ليس الا هذه اللواحق المعدومة الزائدة على الذات فقد تبين
من هذا التحقيق انه لا يمكن ان يكون للوجود المطلق من حيث انه وجود
مطلق افراد ذهنية مختلفة بحسب الوجوب والامكان والامتناع
ضرورة ان الوحدة الحقيقية هي الذاتية له وهذا الكلام يفيد لك
زياده تبيين لما مهدنا لك في المقدمة من ان الامكان انما يعرض
باعتبار ظاهر العلم والوجوب باعتبار ظاهر الوجود وبين ظاهرهما
فرق ظاهر واما القول بالمنافات بين الممكن والواجب فمبني على
تعدد افراد الوجود واختصاص فرد منه بالوجوب دون غيره
وقد عرفت ما فيه من الخلل فيما سبق من البيان فلا حاجة لتطويل الكلام
به قال فلئن قيل ان الوجود الذهني الذي يمتنع ان يوجد في الاعيان
فرد من افراد الوجود المطلق الذي يكون من جملة افراده فرده
العيني الواجب بحسب الذات قلنا ان الكون الذهني هو الكون العيني

هي الذاتية

بالذات وان كان مغايرا له بالاعتبار فان عروض المعاني العقلية انما هو
للوجود العيني في بعض مراتبه او بشرط اتصافه بصفات اخر عارضة
له ولا اعتبار ههنا بالموجودية بالعرض التي تعرض للمعاني العقلية مثل
عروضها لسائر الماهيات وجميع النسب والصفات والاحوال اذ الكلام
ههنا انما هو في الوجود الموجود بنفسه الواجب بالذات اقول
هذا ايراد نقض على ما برهن عليه من امتناع اختلاف افراد الوجود
المطلق في الوجوب والامكان والامتناع وتقريره ان الوجود الذهني
فرد من افراد الوجود المطلق لانه قسم من اقسامه مع انه يمتنع ان
يوجد في الاعيان من حيث هو كذلك والا يلزم ان لا يكون وجودا
ذهنيا كما ان الواجب ايضا فرد من افراد الوجود المطلق مع انه يجب ان
يكون موجودا في الاعيان بحسب الذات فيلزم اختلاف افراده
في الوجوب والامتناع لا يقال الذي يمتنع ان يوجد في الخارج الكائن
في الذهن من حيث انه كائن في الذهن لا الكون الذهني هو من قبيل الاعراض
الخارجية فان الكون الذهني عبارة عن حصول الصورة العقلية
ولا شك انها من حيث هي عارضة للعقول موجودة في الخارج لانا نقول
الصور العقلية هي العوارض للعقول واما ما تكونت به فيها
فامر اخر غير نفس الصور انما اعتبره العقل عند ملاحظة لها وملاحظة
تكونها فيه ولا شك ان تلك الملاحظة انما وقعت في الدرجة الثانية
من التعقل فيمتنع حينئذ ان يكون لها وجود في الخارج ويلزم الاختلاف
المذكور وجوابه ان الكون الذهني هو الكون العيني بالذات وان كان
مغايرا له بالاعتبار وتحقيق هذا الكلام موقوف على تمهيد مقدمة

وهي

وهي ان الوجود المطلق بالمعنى الذي ذهب اليه المحققون لا على ما
اصطلح عليه المتأخرون كما نبهت عليه في المقدمة له احوال اولية
يسمونها بهذا الاعتبار شؤونه الذاتية لاقتضائها ان تظهر الذات
بحسبها وان شئت قلت لاقتضاء الذات ان يظهر بحسبها منصبغا
باحكامها اظهارا لكمالاتها الاسمائية اللازمة للكمال الذاتي كما سيجي
تفصيله ان شاء الله تعالى وتلك الشؤون المسماة في مرتبة اخرى
بالاعيان الثابتة وباعتبار اخر بالاسماء المختلفة بحسب الحيطة
والقرب الذاتي بعضها كليات مشتمل ظهورها على ظهور جميع الجزئيات
بحسبها بالفعل تسمى بالمراتب ولا يمكن ظهور الذات بالابعد منها
الا بعد ظهورها بالاقرب ضرورة ان الظهور مندرج في تلك
الكليات من عالم الارواح والمثال الى ان يتم بعالم الحس وهي المرتبة
الاخيرة من كليات المراتب المسماة عند اهل التحقيق بالمجالي والوجود
في هذه المرتبة يعبر عنه في عرف اخر بالكون العيني واذا عرفت هذا
وقد ظهر لك مما سبق من الابحاث ان تلك الاحوال وما يتبعها من الاحكام
المختصة للوجود سواء كانت من الاحوال الكلية المسماة بالمراتب
او الجزئية المحاط لها انما هي اعتبارات ونسب عدمية ليس لها
دخل في حقيقة الوجود من حيث هي فلا يخفى عليك حينئذ ان الكون
الذهني ايضا الذي هو مرتبة من تلك المراتب هو الكون العيني بالذات
وان كان مغايرا له بالاعتبار فان عروض المعاني العقلية انما هو
للوجود العيني ايضا لكن في بعض مراتبه او بشرط اتصافه بصفات
اخر عارضة له فان عروض بعض اللواحق قد يكون مسبوقا بلحوق

الاقدم رتبة كما عرفت انفا وفي الجملة لحوق هذه الاعتبارات والآثار
كلها في اي مرتبة كانت من المراتب انما هو للكون العيني لا غير اذ هو الاقدم
ظهورا والاول رتبة فتنبه قوله ولا اعتبار ههنا بالموجود بالعرض
دفع لما يمكن ان يورد ههنا من ان الشبهة باقية بحالها فان المعنى
الاعتباري من الوجود الذي يعرض المعاني العقلية مثل عروضها لسائر
الماهيات الاعتبارية وجميع النسب والاضافات العدمية غير المعنى
الحقيقي منه الاصلي الذي هو متحد بالكون العيني الذي سائر الحقايق
الوجودية والماهيات الحقيقية من صور تعيناته ومراتبه على ما
تحقق في صدر الرسالة وصورة النقض انما هو الاول دون الثاني
حتى يندفع بما قيل في الجواب وبيان دفعه ان ذلك المعنى الاعتباري
منه خارج عن البحث لان الكلام ههنا اي في هذه الرسالة انما هو
في الوجود الموجود بنفسه الواجب بالذات لا في المعنى الاعتباري
منه الذي هو من قبيل النسب والاضافات التي هي من الاعتبارات
العدمية قال تنبيه اعلم ان اعتقاد كون المبداء الاول الواجب بذاته
انية خاصة نوعية يلزم من فرضها على ما يقولون به دفع ما يعتقدون
فيه مع اعتقاد كونها علة لسائر الاشياء والانواع العينية الباقية
بالمباينة وعدم المناسبة ومندرجة تحت الوجود المطلق العيني الذي
يشمل سائر الاشياء العينية المستندة اليها عندهم اعتباريا كما
ذهب اليه البعض او حقيقيا موجودا بنفسه في الاعيان كما ذهب
اليه الباقون مثل اندراجها تحت جميع الكليات والامور العامة
وكثير من الكليات الباقية مما عداها مما هو بعيد عن الحدس الصائب

والعقل

والعقل السليم والفكر الصحيح فتامل في المباحث السابقة والآتية
عسى ان يلوح لك الحق المبين فيتيسر اليقين لو كنت من اصحاب الذكاء
والفطنة والملكات المرضية الفاضلة على انا نقول انا نعلم بالضرورة
ان الكون الذي يشترك فيه الاكوان الذهنية والاكوان العينية
كون عيني تكون طبيعته عين تلك الاكوان في الاعيان والاذهان
اما اختلافها وتعددها فهو بالاضافات والنسب والاعتبارات
المحضة لا غير اقول لما فرغ من بيان ما هو المطلوب الاول ههنا
على طريقة اهل النظر والاستدلال ودفع ما يرد عليه من وجوه
الاحتمال وابطال ما ذهب اليه المخالف بتبيين ما اشتمل عليه
مبانيه من الوهن والاختلال على ما اقتضى ما التزمه في صدر
الرسالة اراد ان يستردف تلك الابحاث بوجه تنبيهي يكفي
للمانع المنازع ان نظر بعين الانصاف والاعتبار ويفيد المريد
الطالب مزيد الاستكشاف والاستبصار تنبيها على ان المطلوب
من البديهيات التي لا يحتاج في تحصيلها الا الى المنبهات وبيان
ذلك انهم يعتقدون في انية الواجب تعالى ما ينافي الصفات
الواجبة الثبوت له عندهم وكل ما ينافي لواحقه السوابق من
المذاهب والاحكام يتبين للمتامل بطلانه ان امعن النظر فيها
حق الامعان فلهذا سمى هذا البحث تنبيها وبيان ذلك انهم
يعتقدون في الواجب انه انية خاصة نوعية اي كون عيني خاص عيني
مخالف بالذات لسائر الاكوان العينية ومع ذلك يعتقدون انها
مبداء وعلة لسائر الاكوان والانواع الباقية بالمباينة ولذلك

يعتقدون مع هذا ايضا انها مندرجة تحت الوجود العيني المطلق
الذى يشمل سائر الاشياء العينية المستندة اليها عندهم على اختلاف
معنى الوجود سواء كان اعتباريا كما ذهب اليه البعض او حقيقيا
كما ذهب اليه الباقون وبالجملة يحكمون باندراجها تحته كما يحكمون
باندراجها تحت جميع الكليات الشاملة والامور العامة
مثل كونها حقيقة وكونها علة ومتعينا وواحدا وباندراجها
تحت من الكليات الباقية مما عداها وهى الصفات الواجبة
الثبوت لها كالعالمية والقادرية والمريدية وغيرها ولا شك
ان اعتقاد المبدائية التى هى نفس النسبة وكذا الاولية للشئ
ينافى اعتقاد عدم المناسبة بينها وبين شئ من معلولاتها
كما ان اعتقاد عدم المناسبة تنافى اعتقاد اشتراكهما فى الكون
العينى الذى انيته الخاصة عبارة عنه وكذلك اندراجها تحت شئ
من الكليات والامور العامة المعلولة لها ينافى المباينة بينها
وبين جميع المعلولات كما يستلزم الاشتراك مع المندرج فى ذلك
المشترك من الانواع العينية فظهر على من استشم فى الوجود رائحة
اليقين ان اعتقاد هذا فى الواجب بعيد عن الحدس المبين بل عن
العقل السليم والفكر الصحيح لما استلزمه من التناقض الظاهر
والمحال الصريح فلئن قيل الاشتراك اللازم فى هذه الصور انما هو
الاشتراك فى العوارض الخارجية اذ الكون المطلق عندهم عارض
للانية الواجبية كما ان المبدأية ايضا عندهم من النسب العدمية
واللواحق الخارجية التى يلحقها بقياسها الى الامور الخارجة

وكذلك

كثيرة صح

وكذلك سائر الكليات الشاملة كالاولية والعلية وغيرهما وايضا
الوجود عندهم من الاعتبارات العقلية التى انما تعرض للانيات
والوجودات الخاصة التى هى فى العقل وكذلك سائر الصفات
الشاملة فانها من الاعتبارات العقلية فاشتراك الماهيات و الانيات
فى شئ منها لا ينافيه فى المباينة بحسب الخارج على مقتضى مذهبهم
قلنا قد ظهر من المباحث السالفة ومما سيجئ من المنبهات الذوقية
والبراهين العقلية ان الوجود لا يمكن ان يكون ذا افراد مختلفة
الحقايق بحسبه حتى يكون قول الوجود المطلق عليها قولا عرضيا
مشككا وايضا لا يخفى على من له ادنى دربة باساليب اولى
الاذواق الكاملة من اصحاب الذكاء والفطنة والملكات المرضية
الفاضلة ان الضرورة حاكمة بان الكون العينى الذى يشترك فيه
الاكوان العينية التى بها تتكون الاعيان فى الخارج لابد وان يكون
كونا عينيا وان تكون تلك الاكوان فى الاعيان والاذهان نفس
حقيقة ذلك الكون وعين طبيعتها واختلاف تلك الاكوان
وتعددها انما تكون بالاضافات والنسب والاعتبارات المحضة
لا غير وان ما فهموه من لفظ الوجود انه اعتبار عقلى لا اعتبار به
فى عرف التحقيق على ما سبق بيانه غير مرة وكان قوله فتامل اشارة
الى دفع هذين الايرادين قال ومتى عرفت هذا فنقول الذى لا و
لا وجب ان يجعل الكون الحقيقى العينى الكون المطلق الذى يحيط
بسائر المتعينات وان تجعل المتعينات من حيث هى متعينات معانى
عقلية وطبايع ماخوذة مع اضافات ونسب اعتبارية اقول بعد فراغه

عن اثبات المسئلة على ما هو المطلوب وَرَدِّ بعض المذاهب الموهمة
للمستبصر الطالب بحيث يتفطن لبطلانه بابانة مزال اقدامهم في تلك
المسئلة وازاحة ما يوجب اقدامهم على تلك الخطية من الشبهات
القوية والشكوك الجلية التي لا يتخلص منها الا العقول السليمة و
الاذهان المستقيمة بعد تلطيف من السر وتدقيق من النظر مع
ما يكون له اعانة من قبل الحدس المتين وحظ من جهة الذوق و
اليقين يريد ان يبين اصل الاجمال الحقيقي والاطلاق الذاتي حتى
يؤسس عليه كيفية تفرع التفاصيل الاسمائية عنه تتميما لما
هو بصدده ووفاءً بما التزمه من بيان التوحيد على عرق التحقيق
الذي لابد له من الجمع بين التفرقة والجمع والتنزيه في عين التشبيه
كما هو مقتضى حقيقة التوحيد حسبما نبه عليه الصادق رضي
الله عنه ان الجمع بلا تفرقة زندقة والتفرقة بدون الجمع تعطيل
والجمع بينهما توحيد فقال ان من الاولى لا وجبان يجعل الكون
الحقيقي العيني هو الكون المطلق المحيط بسائر المتعينات وبيان
ذلك انه لما تقرر فيما سبق من البيان ان الكون العيني هو القائم
بنفسه المقوم لسائر ما يقارنه من الماهيات المتعينة وهي من
حيث انها كذلك انما هي معان عقلية وطبايع مأخوذة مع اضافات
ونسب اعتبارية لا وجود لها الا بالاضافة الى الكون العيني
فلا شك انه اولى بان يجعل الكون المطلق الواجب من تلك المتعينات
لا يقال لفظ الاولوية ههنا لا يناسب المقصود فان مفهومها
انما هو رجحان احد الطرفين على الآخر والمقصود غير هذا لانا نقول

اختيار

اختيار لفظ الاولوية بعد ابطال ما ذهب اليه المخالف من جعل الماهيات
والتعينات حقايق عينية دون ما تكونت به لما فيها من التهكم و
التعيير الذي هو كالباعث للمخالف على الرجوع عما اعتقده بالكلية
كالقامع عن باطنه تلك العقايد الراسخة على ما هو مقتضى صناعة الخطابة
اولى من غيره من العبارات فيجب حينئذ ان يجعل المتعينات من
حيث هي متعينات معاني عقلية وطبايع مأخوذة مع اضافات ونسب
اعتبارية على عكس الذاهبين الى الكون المطلق من الاعتبارات الواقعة
في الدرجة الثانية من التعقل وان الامور الحقيقية الكائنة في
نفسها انما هي الماهيات المتعينة وهذا في النظائر المحسوسة
كمن يزعم في المثال المذكور لقصور قوة الباصرة في الادراك ان
الظاهر بنفسه عند الحس في الاعيان الخارجية انما هي الالوان
المخالفة وان النور المطلق البين بنفسه المبين لغيره لا ظهور له
في الخارج اصلا الا في ضمن الالوان وهذا الحكم سببه انما هو
تراكم عروق سبل الجهل المركب الناشئة من التقليدات الراسخة المانعة
لها عن ادراك النور مجردا عن المظاهر الكثيفة الظلمانية فالعاقل
العارف لا ينكر عليهم فيما ادعوا من ذلك بل ينبغي ان يصدقهم فيما
هم فيه اذ اخبارهم انما هو عن محتد ادراكهم ومحط شعاع ابصارهم
وذلك لضعفه لا يتجاوز عن الالوان اذ لم تكن للمرء عين صحيحة
فلا غرو ان يرتاب والصبح مسفر ولما كان ذلك ايضا مرتبة من
مراتب ظهور الحق بحسب مشاعرهم ومجلى من مجالي كماله ومنصات
جماله لا ينكر فلذلك ترى المصنف وغيره من المحققين لا يحكمون ببطلان

قوله اذا لم تكن بيت

مذهبهم وغيره من المذاهب ويمكن ان يستشعر من قوله اولى هذا
المعنى كل مَن في حِمَاكَ يَهْوَاكَ لكن انا وَحْدِي بكل مَنْ في حِمَاكَا قال
متى تقرر هذا عرفان الحق هو الوجود المطلق الذى لا اختلاف فيه
ولا تكثر بل هو محض الوجود بحيث لا يمازجه غيره ولا يخالطه سواه
وهو بهذا الاعتبار لا تركيب فيه ولا كثرة بل لا اسم له من الاسماء
الحقيقية ولا رسم بل لا نعت له ولا وصف فان الصفات والاسماء
والاحكام لا تنسب الى الذات المطلق من غير اعتبار التعينات ووجوه
التخصصات وسلب ما عدا الاطلاق المحض عنه الذى يستلزم سلب
الاحكام والاوصاف والتعينات الحقيقية حكم سلبى مبدؤه
تعين غير حقيقى فلا تصح المناقضة به عند التحقيق فتامل ذلك اقول
متى تقرر ان الكون الحقيقى العينى القائم بنفسه القيوم لغيره هو
الكون المطلق ولا شك انه هو الواحد الحقيقى بمعنى ان ما عداه
من الماهيات والخصوصيات من حيث هى كذلك عدمات ظهر لمن
طَهُرَ قلبُهُ عن الادناس الطبيعة واخلص عقله وقواه عن العقايد
التقليدية والصور الخيالية والوهمية ان الحق هو الوجود
المطلق الذى لا اختلاف فيه ولا تكثر فانه انما يقتضى لذاته الوحدة
الذاتية الحقيقية اذ هى اول اسم واول عبارة يعبر بها عنه و ذلك
لان التكثر والاختلاف انما يعقل فيما يصح ان يتصور فيه الاثنينية
والتعدد بحيث يختص بعضه بحكم دون الاخر اما الواحد الحقيقى
المطلق الشامل للكثير الذى سواه نفى محض وعدم صرف كيف
يصح ان يكون عرضة للتكثر والاختلاف فنعم لا اختلاف والتكثر

قوله كل حم بيت لابن الفارض قدس سره

يتوهم في مراتب تنزلاته ومجالى ظهوراته بحسب شؤونه الذاتية
واحواله وذلك حيث تصادمته النسب الاسمائية واختلفت
الاضافات الاعتبارية اما حضرة الاطلاق الذاتى المعبر عنه
عند القوم بغيب الهوية واللاتعين فلا مجال للاعتبارات فيه اصلا
حتى عن هذا الاعتبار ايضا فلا يشوبه من اللواحق الاعتبارية
شئ اصلا بل هو محض الوجود البحت بحيث لا يمازجه غيره ولا
يخالطه سواه فهو بهذا الاعتبار اى باعتبار اطلاقه الذاتى لا
تركيب فيه ولا كثرة بل لا اسم له من الاسماء الحقيقية ولا رسم
اذ الاسم على اصطلاحهم هو الذات باعتبار معنى من المعانى عدمية
كانت او وجودية يسمون ذلك المعنى بالصفة والنعت فلا اسم حيث
لا صفة ولا صفة حيث لا اعتبار مع الذات اذ الذات بهذا الاعتبار
هو المطلق من غير اعتبار شئ من التعينات ووجوه التخصصات
فيكون مجردا عن سائر الاحكام والاسماء الا ان هذا الاعتبار
لما اعتبر حصل للذات باعتباره اسم لكنه ليس من الاسماء الحقيقية
اذ ليس حصولها باعتبار معنى مع الذات بل لعدم اعتبار المعانى و
كون هذا معنى من المعانى لا يدفع هذا الاصل فانه ليس من المعانى
الحقيقية اذ طبيعته انما هى نفى اعتبار المعنوية وسلبها فيكون عروض
المعنوية لها انما هو بالعرض والاعتبار فلهذا قيد الاسماء بالحقيقية
وعُلِم من هذا انه لا رسم له ضرورة ان الرسم انما هو بالخواص و
هى صفات خاصة بالشئ وانتفاء العام يستلزم انتفاء خواصه
واما قوله وسلب ما عدا الاطلاق عنه فهو جواب دخل مقدر وتقرير

ذلك ان القاعدة القايلة بان اعتبار المعانى والاحكام للذات موقوف
على اعتبار مبدا تها من صنوف النسب ووجوه التعينات منقوضة
بنفس هذا الحكم فان سلب ما عدا الاطلاق حكم من الاحكام مع انه
لا يقتضى شيئا من ذلك والا يلزم خلاف المفروض فاجاب عنه بان
هذا وان كان حكما الا انه حكم سلبى فمبدؤه يكون تعينا غير حقيقى
والكلام فى التعين الحقيقى والاسماء الحقيقية فلا تصح المناقضة به
اى النقض الاجمالى وان كان بحسب الاغلب الاكثر انما يطلق على النقض
التفصيلى الا ان الاظهر ههنا هذا فان قلت التعينات مطلقا على
ما ذهبتم اليه لا تكون امورا حقيقية بل اعتبارية عدمية سواء
كانت مبداء للاحكام الوجودية او السلبية فلا وجه للتخصيص
قلنا ان التعينات كلها وان كانت امورا اعتبارية الا انه فرق بين
ما يكون مبداء للاسماء الحقيقية منها وبين ما لا يصلح لذلك
لان العقل اذا اعتبر مع الذات معنى سواء كان وجوديا او عدميا
حصل للذات باعتبار ذلك المعنى اسم من الاسماء الحقيقية بخلاف
ما اذا اعتبرها مجردة عن سائر المعانى والاحكام حتى عن نفس
هذا الاعتبار ايضا فانه بهذا الاعتبار لا يكون لها تعين ولا صورة
مخصوصة يصلح ان يكون مبدأ دون الاول الا انه لما تصورته
النفس فاعتبار كونه مقصودا فيها حصل له باعتبار خصوصيات
المحل تعين بالعروض مكتسب منه وان لم يلاحظه العقل ولا استشعر به
نفسه فهذا هو التعين الغير الحقيقى الذى هو المبداء للاحكام
السلبية الذى نحن بصدده والمصحح لاطلاق لفظ اللاتعين والوجود و

المطلق وغيب الهوية هو هذا الاعتبار لا يقال فلا يبقى مع هذا الاعتبار
حينئذ على اطلاقه الصرف فان للعقل ان يجرده عنه مع عروضه
له اذ فى وسع العقل ان يجرد الامور عن الاوصاف المتصورة هى
بها كما فى مسألة المجهول المطلق والمعدوم المطلق وسائر المطلقات
على ما سبق فتنبه ثم تدبر قولهم فى مجمع الاضداد وحضرة تعانق
الاطراف وكذا فى المسئلة الغامضة التى لا مجال للعقل الصرف فيها
اصلا الا مع تلطيف من السر وتخليص للتوجه عسى ان يلوح له الحق
على مدرجته وقوله فتامل اشارة الى مثل هذه الدقايق قال علم ان تلك
الهوية المطلقة الواحدة بالوحدة الحقيقية تلزمها النسبة العلمية
بحصول نفسها فى نفسها لنفسها وتلزمها بتوسط هذا الامر
الواجبية بالذات والموجبية وغيرها من الصفات المترتبة وغير
المترتبة اللازمة لذاتها اقول هذا هو الشروع فى بيان التفصيل
الاسمائى باجناسها وانواعها واصنافها وتعين متعلقات كل منها
ومواطن اعتبارها فان لكل اسم مبداء لا يظهر ذلك الا فى موطن
خاص من مواطن تنوعات الذات ومرتبة مخصوصة من مراتب
تنزلاتها لا يطلق ذلك الاسم عليها الا بذلك الاعتبار وهذا معنى
من معانى ما عليه ائمة الشريعة رضى الله عنهم ان اسماء الحق توقيفية
وذلك من امهات ابواب مسائل هذا الفن كما سبق بيانه فى المقدمة
ثم ان الكلام فى هذه الرسالة كما سبق غير مرة لما كان مع اهل النظر
والاستدلال وعلى نهجهم المسلوك فى تقرير الحجج والبراهين وجب
ان لا يعدل عن مصطلحاتهم المتعارفة بينهم ومخاطباتهم المتداولة

تفرع صح
على الاجمال الذاتى وكيفية انتشأ
تلك الاسماء صح

لديهم تنزلا لمداركهم افهامهم عسى الله ان يخلصهم من مضايق
اوهامهم الان التنبيه على الكلمات المتداولة بين القوم وتنزيل المصنف
على مصطلحاتهم واجب في نظر التعليم تسهيلا للطالبين المسترشدين
اذ بين المعاني الذوقية الكشفية والالفاظ المعبر بها عنها في عرفهم
مناسبة خفية لها كثير دخل في ادراكها لا يطلع على تلك المناسبة
الا بنور الولاية ومشكوة النبوة لحرى بنا ان نتعرض في خلال
هذه السطور لشطر منها اذا عرفت هذا فاعلم ان الذات باعتبار
اللاتعين المسماة بغيب الغيب تارة والهوية المطلقة اخرى يمتنع ان
يعتبر فيها امر يستلزم التعين والتقييد ويستدعي التعدد والكثرة
فاول ما اعتبر فيها من المعاني الوصفية هي الوحدة الحقيقية التي لا
يتصور اعتبار الكثرة والمغايرة فيها بوجه من الوجوه حتى ان
الكثرة لا تغاير الوحدة بالنسبة اليها وكذلك الوحدة لا تغاير الا
وتحقيق هذا الكلام ما سبق من ان الوحدة تطلق باعتبارين احدهما
هو الوحدة الذاتية المطلقة التي لا يعتبر في مفهومها ما يشعر بتعدد
الوجوه والاثنينية اصلا حتى ان عدم اعتبار الكثرة لما فيه من الاشعار
بمقابلتها للكثرة المستلزمة للاثنينية غير معتبر في مفهومها والثاني
الوحدة الاضافية النسبية التي هي عبارة عن كون الشيء بحيث لا ينقسم
الى الامور المتشاركة من حيث هو كذلك وهذا هو الذي تقابله الكثرة
بالعرض وبالذات والمعتبر ههنا هو الوحدة بالمعنى الاول والهوية
المطلقة عبارة عن الواحد بها فتكون الذات بهذا الاعتبار لها الاحاطة
التامة التي لا يشذ عنها شيء من المراتب حتى المحسوسات فيلزمها

بهذا الاعتبار النسبة العلمية بحصول نفسها في نفسها لنفسها ثم
ان ههنا نكتة تتضمن فوائد لا بد من الوقوف عليها وهي ان
للوحدة المعتبرة ههنا اعتبارين احدهما متعلقة طرف بطون الذات
وخفائها وهو اعتبار اسقاط سائر النسب والاضافات عنها وتسمى
الذات به احدا وثانيهما متعلقة طرف ظهور الذات وانبساطها
وهو اعتبار اثبات النسب والاضافات كلها وتسمى الذات به واحدا
وبهذا الاعتبار تصير الذات منشا الاسما والصفات وذلك في
الواحد العددي ظاهر فانه اذا اعتبر من حيث انه واحد من
غير ان تعتبر المبدائية للاعداد حينئذ فهو الواحد المطلق الذي
فيه تعدد النسب والاضافات واذا اعتبر من حيث انه مبداء
للاعداد حينئذ يصير مبداء للاسماء الغير المتناهية مثل التنصيف
للاثنين وتثليثية الثلاثة وربعية الاربعة وهكذا الى غير النهاية
اذ يحصل له باعتبار كل مرتبة من المراتب العددية نسبة واسم
خاص ليس فيه شيء من هذه النسب والاسماء سوى محض الاعتبار
اذا عرفت هذا فنقول لا شك ان طرفي بطون الذات وظهورها
انما يتمايزان بحسب المدارك والمشاهد وظهورها لها باعتبار و
اختفائها عنها باخر يسمى بالاول ظاهرا وبالاخر باطنا واما بالقياس
الى الذات نفسها فلا ظهور على بطون ولا بطون على ظهور فقد علم
بذلك ان الوحدة بالنسبة الى الذات لا تمايز بين اعتباريها اصلا حتى
لا يتميز مسمى الواحد فيها عن الاحد تامل في هذه الدقيقة فان فيها
اسرار جليلة حققنا الله واياكم بالاهتداء اليها ثم ان الذات باعتبار

اتصافها بالوحدة الحقيقية تقتضي تعينا يسمى باصطلاح القوم
بالتعين الاول تارة والحقيقة المحمدية اخرى لايقال التعين انما
يطلق على ما به الامتياز ولما كان في هذه الحضرة ليس للغير اثر
ولا اعتبار ضرورة منافاته للوحدة المطلقة لاحاجة لها الى الامتياز
فكيف يتصور التعين لانا نقول الامتياز تارة يكون بحسب التقابل
والتضاد وتارة بحسب الاحاطة والشمول والمعتبر في تعين هذه
الحضرة انما هو المعنى الثاني كما سبق تحقيقه هذا ثم ان التعين يقتضي
التجلي لذاته فان التعين ههنا على ما عرفت هو توجه الذات من كنه
غيب هويتها وعدم تناهيها الى الحضرة الاحاطية والتناهي
وهو الظهور والتجلي المعبر عنه بالنسبة العلمية والذات بهذا
التعين يقتضي ان تتجلى على نفسها لنفسها ظاهرة لها بما اندرج
فيها من الشئون والاحوال واعتباراتها واجدة اياها فمظهرة
لها ثم حاضرة عندها فحصلت للذات باعتبار نسبتها الى الشئون
المذكورة اسماء اربعة من الاسماء الاول المسماة عندهم بمفاتيح
غيب الذات المضافة الى حضرة الهوية في قوله وعنده مفاتح
الغيب لايعلمها الا هو وهو العلم الذي هو الظهور والوجود
الذي هو الوجدان والنور الذي هو الاظهار والشهود الذي هو
الحضور وبيان كيفية اعتبارها على هذا الترتيب ظاهر عند اللبيب
الفطن والمصنف اشار الى هذه الاسماء الاربعة ههنا على الترتيب
بعبارة تليق بهذه الرسالة والى غيرها من الاسماء اللازمة لها
الغير المرتبة ذلك الترتيب المسماة بالاسماء الذاتية فتامله ثم ان

ههنا

ههنا مقدمة اخرى لابد من الوقوف عليها وهي الظهور المذكور
لما كان مستلزما للشعور بسائر الشئون والاحوال واعتبارات
الذات بمراتبها واحوالها واحكامها ولوازمها كلها حتى المحسوسات
على وجه كلي جملي فمتعلق الشعور المذكور اما ان يكون الذات في بطونها
بحيث يكون الكل ثابتا مشاهدا كثبوت سائر المراتب العددية في الواحد
مثلا ويسمى هذا الشعور في عرفهم بالكمال الذاتي المستلزم للغنى
المطلق الذي هو عبارة عن ظهور الذات في بطونها على نفسها بالوجه
المذكور بدون الاحتياج الى التطور بالاطوار الغيرية والادوار
السوائية اصلا واما ان يكون متعلق الشعور المذكور نفس الشئون
الذاتية باعتبار ذواتها لانفسها او باظهار بعضها للبعض في
المراتب وحينئذ يسمى هذا الشعور بالكمال الاسمائي اذا عرفت
هذا فاعلم انه لامغايرة بالاعتبار الاول بين الذات وكل واحد من الاسماء
الاربعة كما انه لامغايرة بين كل واحد منها مع الاخر واما بالاعتبار
الثاني فبينهما تمايز نسبي فلكل واحد من والوجود ههنا اعتباران
احدهما من حيث البطون ولا امتياز بهذا الاعتبار بينهما اصلا واما
من حيث الظهور فالوجود متعلقه بهذا الاعتبار نفس الشئون
المذكورة من جهة الظهور واما العلم فمتعلقه ذلك ايضا الا
انه من حيث انها معلومات في عالم المعاني فبين ظاهرهما تمايز نسبي
في هذه الحضرة لايقال عبارة المصنف ههنا لاتطابق ما مهده
قبل هذا بالبرهان من اثبات التوحيد الذاتي المطلق ورفع التعين
الخاص ورفع الاثنينية مطلقا وذلك لان القول بالحصول العلمي

العلم

المشعر بوجود مغاير لم يكن وكذا الموجبية المستدعية للعلية القا
بالتباين المستلزمة للتعين لخاص الواجبي كما هو مذهب الخصم في امر لا
يمكن ان يتصور فيه سوى بروز عن كمون وظهور عن بطون انما
يؤذن بالاضطراب وعدم الرسوخ لانا نقول مرجع هذا النزاع
الى مجرد العبارة وارتكاب المصنف ههنا الالفاظ المذكورة وعدم
تعبير المقاصد باصطلاحات القوم وذلك لما التزمه في صدر
الرسالة من اثبات المسئلة على طريقة المشائين وسوق الكلام على
اساليبهم ومصطلحاتهم واما بعد تحقيق معاني تلك الالفاظ و
تبيين ما قصد منها ههنا فلا يرد شيء من ذلك فانه سيصرح في
هذا البحث بعدم المغايرة بين الذات العاقلة والاعيان المعقولة
فان الحصول ههنا ليس بالمعنى المتداولة بين المشائين على انا نقول
ان القول بالحصول العلمي والموجبي حسبما حققها المصنف في كتابه
المسمى بالحكمة الرشيديه المعمولة في تحقيق قواعد المشائية لا يستلزم
شيأ مما ذكرتم كما لا يخالف البروز والظهور فيه وذلك لانه قال
في الهيات ذلك الكتاب لا يتحقق الادراك بمجرد الحصول للامر المجرد
فقط ولا باي حصول اتفق من الانواع المندرجة تحت المطلق كما
سبق بيانه بل المعتبر في تحققه هو حصول الشيء للامر المجرد الذي
يكون مؤثرا فيه ضربا ما من التاثير ثم انه لو كان موجبا له لذاته
اي لذلك الشيء المدرك من غير افتقاره في ذلك الايجاب الى غير
لم يحتج في ادراكه الى اشتراط امر زائد على ذلك الايجاب وان لا اي
وان لم يكن موجبا وجب ان يكون هناك شرط اخر هو اقترانه

الالفاظ

اقتران

اقتران العرض بموضوعه تاكيدا لتحصيل مطلق التاثير فيه ولا
تناقض بينه وبين ما ذهبنا اليه من الايجاب اذ الايجاب انما يجعل
الاثر بحيث يصير مع الموجب كهو مع نفسه في الارتباط
بينهما او القرب منه وبين ان اعتبار الاضعف لا يوجب عدم
اعتبار الاقوى الى ها هنا كلامه ولا يخفى على الفطن المتيقظ
ان ملخص هذا الكلام هو ان الحقيقة الادراكية اي الادراك
العقلي المنسوب الى المجردات ليس مطلق الحصول بل الحصول
الخاص الذي هو عبارة عن استحضار المؤثر اثره المتصل به و
يختلف ذلك حسب اختلاف المدركين في التاثير فكلما كان المؤثر
اقوى في التاثير واقل احتياجا الى الوسائط كان الاتصال اقوى
وكلما كان اضعف واكثر احتياجا كان اضعف فمنهم من بلغ
في قوة التاثير مبلغ الايجاب الذاتي الذي يحصل الاثر بحيث يصير
مع المؤثر كهو مع نفسه في الارتباط بدون الاحتياج الى الغير
من الوسائط والالات وهذا غاية القوة في التاثير لا يمكن ان
يتصور لها مزيد في الوجود اصلا ومنهم من بلغ في الضعف
الى حيث لا يقدر بدون ارادة واختيار زايد عليه ومع ذلك
يحتاج الى وسائط كثيرة واسباب شتى وهذا نهاية الضعف
في التاثير فكذلك النسبة الارتباطية والرقيقة الاتحادية في
غاية الضعف والبعد حتى ينتهي الى المقارنة العرضية فعلم من
هذا ان لفظي الحصول والايجاب مع عدم استدعايهما ما ذكر
من التدافع وعدم التطابق يفيد ان ما يستفاد من لفظي البروز



والظهور بابلغ وجه واتم قصد مع رقايق لطيفة ومنبهات شريفة
لا يعرفها الا واحد بعد واحد من الاذكياء وكذا سبيل سائر متداولات
القدماء من الحكماء ولا غبار عليه في افادة التحقيق وايصال الحق الى
المسترشد لحقيق الا ان المتاخرين من المشائين لما دخلوا عليها و
نزلوها على مدركاتهم النازلة المشوبة وقع الاختلاف والتشويش
اذ تلك الالفاظ انما اخذوها خلفا عن سلف حتى تنتهي الى عظماء
الكشف واساطين النبوة مثل هرمس المسمى بلسان الشريعة
ادريس واغاثاذيمون المسمى بشيث وهما الامامان المستند سلسلة
القدماء في التعليم والتعلم اليهما المخصوصات بتدوين الحكمة وتاسيس
بنائها فلا تغفل عن دقايق رموز امثالهم الشريفة فكم خبايا في
الزوايا الخفية **قال** ثم ادراكها لذاتها يتضمن ادراك سائر الصفات
التي تلزمها لكونها عين ذاتها وادراك جميع ما تستلزمه تلك الصفات
جمعا وفرادى **اقول** لما استلزمت الهوية المطلقة الظهور المذكور
المسمى بالتجلي الاول المعبر عنه بالنسبة العلمية فلا بد وان يتضمن
ذلك الظهور الشعور وسائر الصفات التي تلزم الذات لكونها
عين الذات باعتبار هذا التعين وان كانت صفة لازمة باعتبار تعين
اخر ويتضمن انضمامه شعورها بما تستلزمه تلك الصفات من الاحكام
الخاصة بكل واحد واحد منها لما اقترن جميع المراتب حتى المحسوسات
مشاهد في تلك الحضرة من حيث انها عينها كما قال الشيخ انا انت فيه
ونحن انت وانت هو والكل في هو هو فسل عمن وصل وهذا هو المسمى
بالكمال الاسمائي فيكون التعين المذكور متضمنا للشعور بالكمال

ان صح

وتتمته شطحت
هذا البيت للشيخ الاكبر قدس سره لم نقل
كن حر دنا عالما بايات
في ذري اعلى التصلك

الذاتي

الذاتي والاسمائي الذي هو ظهور الذات على نفسها في تعيناتها الجامعة
بالفيض الاقدس اي الاقدس عن ان يكون المستفيض غير المفيض والثانية
وهذا هو المعبر عندهم بالاستجلاء وذلك منحصر في الصور الاربع
لا مزيد عليها فان ظهور الذات في مظاهرها التعينية على نفسها اما
ان يكون بحسب الظاهر او بحسب المظهر والاول لا يتصور الا من
حيث شان كلي ومظهر جامع لجميع شؤونها واعتباراتها كالانسان
الكامل فان ظهور الذات الظاهرة بحسبها على نفسها انما يكون بكليتها
واحدية جمعيتها وذلك لا يمكن الا في مظهر له تمام الجامعية وكمال
القابلية حتى يقابل كلا بما يقابله وهو الانسان الكامل لا غير اذ ليس
كمثله شيء وحينئذ اما ان يكون ذلك المظهر من حيث جمعية الشان
وكليتها كما في قوله تعالى وما رميت اذ رميت او من حيث جزئياته
الحاصلة له كنداء الشجرة لموسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام باني
انا الله والثاني وهو ان يكون ظهورها على نفسها بحسب المظاهر
فلا يخلو من ان يكون ظهورها بحسب المظهر على نفسه بخصوصيته
المميزة لجزئيات العالم في حد ذاتها بحسب مرتبتها فان كل فرد من افراد
العالم له في حد ذاته ظهور على نفسه وهو مبدا تسبيحه المشار اليه
بقوله وان من شيء الا يسبح بحمده او على اخر من الافراد المقابلة له
بوجوه المناسبات كالنسب الواقعة بين افراد العالم من الموافقات
والمنافرات ويمكن استفادة هذه الاقسام كلها من قوله جمعا
وفرادى قال ويوجبه ايضا على النسق المنتظم في الوجود الخارجي
علما اجماليا جمعيا لا تفصيليا الا ما قيل ان العلم بالمعلول المباين لها بحسب

الوجود على ما ذهب اليه المشاؤن فان الماهيات والاعيان الثابتة غير مجعولة ولا معلولة بالذات واعتبار كونها معقولة انما هو باعتبار غير مغايرتها للذات العاقلة في الخارج فانها من حيث المغايرة لها لا تكون موجودة بالفعل ههنا ولا معقولة بالمعنى الذي ذهب اليه محققو المشائين وهو كون الشيء حاصلا للعلة القابلية او حاصلا للعلة الفاعلية الموجبة المباينة فلا يصح ان يقال انها مفتقرة اليها بحسب احد الوجودين الغير العرضيين اقول لما بين الحقيقة الواحدة بالوحدة الحقيقية ولوح الى كيفية انشاء الكثرة الاعتبارية منها على النظام المحكم في الوجود يريد ان ينبه على مبلغ افهام المشائين في هذه المسئلة ومنشأ اوهامهم فيها وتقرير ذلك ان ادراك الحقيقة المذكورة لذاتها كما انه يتضمن ادراك سائر الصفات على الوجه المذكور كذلك يوجب ادراكها على النسق المحكم المنتظم في الوجود الخارجي ادراكا اجماليا جمعيا لا تفصيليا اذ هذه الحضرة ليس لتفاصيل الاحكام فيها مجال اصلا كما عرفت غير مرة وذلك لان ظهور الذات بكليتها واحدية جمعيتها الذي هو من احدى الصور الاربع اللازم شعورها لا يمكن تعلق الادراك بها مع نسبة تاليفية توجب تقديم بعض الجزئيات وتاخير البعض والا لا انتصور الجمعية ولا احديتها فهذا هو الوجه للعلم بالنظام الوجودي لا ما ذهب اليه المشاؤن من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول المباين لها بحسب الوجود فانهم لما نفوا المشيئة والارادة المرجحة للمختار واضطروا الى اثبات صفة للمبدا تقتضي ذلك النظام المحكم يسمونها بالعناية وهو تمثل النظام في علم الباري الذي

هو

هو حصول المعلول الاول عنده بما اشتمل عليه من المعلولات المتسقة المنتظمة من الازل الى الابد بناء على ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول المباين وذلك لابتنائه على الباطل يكون فاسدا ضرورة لكونه متفرعا على ان الماهيات والاعيان الثابتة من حيث انها مباينة للذات بحسب الوجود لها وجود بذاتها مجعولة كانت او معلولة على اختلاف الرأيين وقد عرفت مما سبق ان الاعيان بهذا الاعتبار ما شمت رايحة الوجود والعدم الصرف لا يمكن ان يكون مجعولا ولا معلولا ثم انه يمكن ان يتوهم ههنا ان هذا الكلام لا يطابق ما تقدم من ان ادراك الواجب ذاته يستلزم ادراك سائر الصفات والاعيان لكونها عينها فانها تقتضي وجود الاعيان ضرورة فلو قيل انها غير موجودة يكون بين الكلامين تناف بحسب الظاهر فلذلك قال واعتبار كون الماهيات والاعيان معقولة انما هو باعتبار كونها غير مغايرة للذات العاقلة ولا شك ان هذا الاعتبار غير اعتبار كونها مجعولة او معلولة مباينة لها بحسب الوجود فعند تغاير الاعتبارين لا تنافي بين الحكمين واما بيان ان معقولية الماهيات انما هو باعتبار كونها غير مغايرة للذات العاقلة فهو انها من حيث المغايرة لا وجود لها اصلا لا خارجا ولا عقلا اما خارجا فلانها من حيث هي مغايرة للذات مباينة لها بحسب الوجود في الخارج وكل ما يكون مباينا لها كذلك لا يمكن ان يكون موجودا في الخارج لما سبق من ان الوجود حقيقة واحدة في نفسه لا تباين بين افراده فيكون المباين

الموجود لها بحسب الخارج لا يكون موجودا بالضرورة واما عقلا
فلان المعقولية بالمعنى الذي ذهب اليه محققوا المشائين وهو
كون الشيء حاصلا للعلة القابلة وهو الانطباع المفسر به الادراك
المسمى بالعلم الانفعالي عندهم وبحصوله للعلة الفاعلة الموجبة
المعبر عنه بالحضور المسمى بالعلم الفعلي منتفية عن الماهية
من الحيثية المذكورة لانها من الحيثية المذكورة مباينة للذات العاقلة
فتكون مباينة للوجود مباينة العلة المعلول قابلة او فاعلة وقد
عرفت ان المباين للوجود بحسبه لا يمكن ان يكون له حصة من الوجود
والحصول في نفسه ولا لغيره وايضا المعقول من حيث انه معقول
يجب ان لا يكون مغايرا للعاقل لا بضرب من الاضافة فلا يكون المباين
لشيء بحسب الوجود معقولا له بهذا الاعتبار كما سبق ومما يؤيده
ما ذكره بعض المحققين من اهل الذوق ان العلم بالشيء اي علم كان
بالذوق الصحيح والكشف الصريح عبارة عن استجلاء العالم ذلك
المعلوم في نفسه بالقدر المشترك بين العالم والمعلوم الذي من جهته
يتحدان فلا يتغايران وعبارة ايضا عن استجلائه ايضا من حيث الامر
المميز للمعلوم عن العالم القاضي بان يسمى احدهما معلوما والاخر
عالما اذ لا تسمية في الاحدية ولا تعداد ولا بد ايضا في هذا القسم الثاني
القاضي من معنى مقتضي للاشتراك بين العلم والعالم والمعلوم
وهو التميز وامر اخر لازم له لا يجوز اظهاره وانما اوردت هذا
الكلام في هذا المقام لبعد هذه المسئلة عن مدارك اهل الاستدلال
العارين عن الذوق السليم فعسى ان يتاملوا في فحاوى عباراتهم الجلية

فيطلعهم

فيطلعهم الله على بعض مرموزاتهم الخفية وما ذلك على الله بعزيز
واذا تقرر ان الماهيات والاعيان باعتبار مغايرتها للذات ليس لها
حصة من الوجود اصلا فلا يمكن اضافة الوجود اليها واعتباره
معها بهذا الاعتبار فلو اضيف اليها واعتبر لها بوجه من الوجوه
لا يكون ذلك المضاف الا الوجود الذاتي الحقيقي فلا يصح حينئذ ان
يقال انها مفتقرة الى الذات العاقلة بحسب احد الوجودين الغير
العرضيين لان الوجود المضاف الى الماهيات حينئذ انما هو الوجود
الذاتي الحقيقي الذي لا يمكن ان يفتقر موصوفه بحسبه الى شيء
فان الافتقار انما يكون للموجود بالوجود العرضي الذي قد ثبت انتفاؤه
مطلقا وملخص هذا الكلام ان الماهيات والاعيان لو اخذت مع
اعتبار المغايرة فهي معدومة ضرورة لا تصلح لان توصف بالمجعولية
والمعلولية وغيرها من الصفات اصلا ولو اخذت مجردة عن هذا
الاعتبار يمكن ان ينسب اليها الوجود لكن لا تصلح لان توصف بما يستلزم
الافتقار والاحتياج كالمجعولية والمعلولية لان الوجود المضاف
اليها حينئذ انما هو الوجود الحقيقي الذي له الغنا المطلق فتقرر
ان القول بالمجعولية والمعلولية على التقديرين فاسد قال فلئن
قيل العاقلية تقابل المعقولية فعند انتفاء المغايرة فلا عاقلية
ولا معقولية قلنا لو صح ما ذكرتموه مطلقا لوجب ان لا يكون
الواجب لذاته ولا شيء من الملائكة المجردة عاقلا لنفسه ثم ان تلك
المغايرة ههنا انما تحصل بالاعتبار فقط مثل حصول تلك الماهيات
من حيث هي مغايرة لها ومن البين ان تلك الماهيات من حيث هي

مغايرة لها لا تكون الا نسبا واضافات تعينية لا تمايز بينها
بحسب الخارج لكون موضوعها واحدا بتلك الوحدة الحقيقية
فلا يصح ان يقال ان شيئا منها بتلك الحيثية موجود في شيء من
الوجودين في هذا الموضع نعم انها باعتبار كونها عين تلك الهوية
في الخارج تكون حاصلة لها حصول نفسها لنفسها اقول هذا
اشارة الى ما يمكن ايراده ههنا ودفعه وذلك انه يلزم على ما
ذهبتم اليه من ان الماهيات والاعيان انما تكون معقولة
باعتبار كونها غير مغايرة للذات العاقلة وذلك محال لان العاقلية
تقابل المعقولية تقابل المضاف وذلك لا يتصور الا بعد تحققها
في موضعين متباينين بحسب الوجود فعند انتفاء المغايرة
بين موضوعيها لا تكون العاقلية ولا المعقولية واجاب عن هذه
الشبهة بجوابين احدهما جدلي في صورة النقض وهو لو صح
ما ذكرتموه من المقدمات الدالة على تقابل العاقلية والمعقولية
ووجوب التغاير بين موضوعيهما بحسب الوجود الحقيقية لوجب
ان لا يكون الواجب لذاته ولا شيء من الملائكة المجردة عاقلة لنفسها
عندكم والامر ليس كذلك ولما لم تندفع الشبهة بهذا الجواب بل ما
زاد الا نعيما لموارده اشار الى وجه تحقيقي به تنقلع مادة
الشبهة من اصلها وهو ان التغاير الواقع بين العاقلية والمعقولية
وان كان تغاير التقابل لكن مجرد الاعتبار كاف في حصوله كما انه
كاف في حصول نفس تلك الماهيات الحقيقية التي هي المبادي لحصول
التقابل والتغاير وعروضهما فان حصول تلك الماهيات ووجودها

انما يتصور ههنا بمحض الاعتبار فما يكون وجوده متفرعا
عليها اجدر بان يكون كذلك اما بيان ان الماهيات يكفي في حصولها
مجرد الاعتبار فهو ان الماهيات من حيث هي مغايرة للذات لا تكون
الا نسبا واضافات تعينية لما عرفت ان الوحدة الحقيقية المعبر
عنها بالوجود المطلق الشامل الذي ما عداه عدم صرف وباطل محض
يمتنع ان يكون ههنا شيء خارج عنها الا كل شيء ما خلا الله باطل
فالماهيات من حيث هي مغايرة لا يكون لها تحقق اصلا الا ان
تلك الحقيقة لما اقتضت الظهور بحسب الجلاء والاستجلاء و
اختلفت مراتب ظهوراتها في الجلاء والخفاء بحسب ادراكنا
لا بحسب الامر نفسه فاذا نسبنا بعض ظهوراتها الى البعض وجدنا
بعضها اتم جلاء لكثرة اثاره في عرصة الظهور ووضوحها
بحسب المدارك وبعضها انقص لقلتها فحصل لتلك الظهورات
باعتبار نسبتنا بعضها الى البعض تمايز نسبي بحسب ادراكنا فقط
فعلم ان هذه الظهورات المتعددة وتعيناتها انما هي النسب الادراكية
والاضافات الاعتبارية اما تلك الحقيقة في نفسها فمجردة عن هذه
النسب والاضافات كنور الشمس مثلا فانه اذا وقع شعاعها
على اجسام صقيلة مختلفة الالوان كقطع من الزجاج متلونة
مثلا لا بد وان يحصل لبعض اطراف ذلك الشعاع بالنسبة الى
بعض تمايز نسبي وتعدد اعتباري بحسب ادراكنا فيحكم الوهم
ههنا ان النور هو المنصبغ نفسه والواقع خلافه اذ لا لون
للنور لكن للزجاج بدا شعاعه فتراءى فيه الوان فظهر ان حصولها

تلك الماهيات انما هو باعتبار تعينات اعتبارية وعلم ايضا من هذا
ان لا تمايز ههنا بالفعل بحسب الخارج وذلك لان التمايز بالفعل في
الخارج يستدعي تمايز موضوعاتها فيه وتعددها وتعدد الموضوع
محال لكون موضوعها واحدا بتلك الوحدة الحقيقية فلا يصح ان يقال
ان شيئا من الماهيات بتلك الحيثية اي من حيث انها مغايرة لتلك الهوية
موجود بشيء من الوجودين في هذا الموضع اي في هذه المرتبة نعم
انها باعتبار كونها عين تلك الهوية في الخارج تكون حاصلة لها لحصول
نفسها لنفسها فباعتبار هذا الحصول النسبي واضافتها اليه تكون
موجودة وهذه الاضافة انما هي محض الاعتبار تدبر ما سمعت
فانه غاية التوضيح لعل الله يوصلك الى المرام قال ثم انها اقتضت
الظهور والبروز من حد الغيب الحد الشهادة وحصول تلك
الصفات والتعينات متمايزة في الاعيان بالفعل وتعقلها على وجه
التفصيل اقول لما كان التعين الاول الجامع بين الواحدية والاحدية
المعبر عنه بالوحدة الذاتية تارة وبالهوية المطلقة اخرى لغلبة
احكام البطون والوجود على احكام الظهور والاظهار ولا تمايز بين
ما يعتبر فيه من المعاني الاسمائية والتعينات اذ لا تغاير هنا لك
اصلا حتى ان الكثرة المعتبرة فيها هي عين الوحدة كما عرفت فلا
مجال فيه حينئذ ان تظهر تلك التعينات على ما هو مقتضى الكمال الاسمائي
بان تظهر تلك الهوية في التعينات الاسمائية بحسبها لان المراتب
التي هي مجالي ظهورها ومحال تفاصيلها مختفية مندمجة ههنا مستهلكة
الحكم استهلاك اعيان الحروف واندماجها في نفس المتنفس ما دام

في مبدا ضرورة وباطن ضرورة وقبضة قلبه قبل بروزها الى فضاء
الخارج وظهورها بتعينات احكامها المتكثرة فحينئذ اقتضت تلك
الهوية الظهور والبروز لاكن لا من حيث ذاتها بل من حيث اعتباراتها
وشؤونها على مقتضى سؤلتهم بالسنة الاستعدادات والقابليات
الاقدسية فانبعث من عين هذا التجلي وكنه بطونه ميل ارادي و
حركة حبية وشوق عشقي نحو تجل بتعين اخر وبنوع اظهر على
مثال نفس منبث يصلح لان يحصل به تلك الصفات والاعيان متمايزة
بالفعل تمايز الحروف في النفس عند انبثاثه الى الخارج فيمكن تعقلها
على سبيل التفصيل حسبما ذكر في مراتب الكمال الاسمائي ويسمى هذا التجلي
باصطلاحهم النفس الرحماني اما لانه كالنفس الانساني في كونه
حقيقة بخارية بسيطة الذات انما تختلف جزئياتها بحسب انصباغها
باحكام مراتب المخارج فالنفس الرحماني هو المادة الهيولانية لصور
العالم كمادة النفس لصور الحروف والكلمات واما لانه يحصل به تنفيس
الكرب كما قال الشيخ في فصوص الحكم ان العالم ظهر في النفس الرحماني
الذي نفس الله به عن الاسماء الالهية ما تجده من عدم ظهور اثارها
بظهور اثارها فامتن على نفسه بما اوجده في نفسه فاول اثر كان
للنفس انما كان في ذلك الجناب ثم لم يزل الامر يتنزل بتنفس الغموم
الى اخر ما وجد فالكل في عين النفس كالضوء في ذات الغلس والعلم
بالبرهان في سلخ النهار لمن نعس فيرى الذي قد قلته رؤيا تدل على
النفس فيريحه من كل غم في تلاوته عبس ولقد تجلى للذي قد جاء في
طلب القبس فرآه نارا وهو نور في الملوك وفي العسس فاذا فهمت

مقالته فاعلم بانك مبتشن لو كان يطلب غير ذا الراه فيه وما نكس وانما
هذا الكلام بتمامه في هذا المحل لاحتوايه على ما له دخل تام فيما نحن
بصدده في هذه الرسالة فتامل قال فاوجدت عالم الارواح اى عالم
العقول والنفوس فان ظهور الوجود فيه اتم من عالم المعاني ثم
عالم المثال ثم عالم الاجسام وفي هذا العالم تم ظهور الوجود فان
ظهور التجلي الوجودي كمل وتم عند ايجاد الجرم الاول اعني محدد
الجهات الذي هو العرش مقام الاستوى في الكلام الالهي ثم ان
الترتيب المعتبر في كل عالم من هذه العوالم وتفصيل المراتب المحصورة
فيها وتلخيص الحجج والبراهين في كل موضع موضع من هذه المواضع
قد اشبعنا القول فيه في كتبنا المعمولة في صناعة الحكمة اقول
بعد فراغه عن تبيين المرتبة الالهية وما قبلها من المراتب المتعينة
بالتعين الجلالي الذي هو مقتضى الكمال الذاتي الغالب فيه احكام اطلاق
الذات ووجودها الحقيقي على تعينات الاسماء وظهورها الاعتباري
شرع يبين المراتب المتعينة بالتعينات الاستجلائية التي هي مقتضى الكمال
الاسمائي الغالب فيها احكام التعينات وظهورها الاعتباري على احكام
اطلاق الذات ووجودها الحقيقي فما كانت ظاهرة في المراتب الاول
بطنت في هذه المراتب وما بطنت هناك هي الظاهرة في هذه المراتب
وكان من قال باطن الخلق ظاهر الحق وظاهر الخلق باطن الحق
انما مراده هذا وقبل هذه المراتب لا تسمى خلقا ولا ايجادا ولا غير ذلك
من الاسماء المشعرة بالفاعلية المتميزة من المفعولية وذلك لان
الايجاد عند المحققين عبارة عن اقتران القوابل الاقدسية الثابتة

توقف على معنى الايجاد عند المحققين

في التعين

في التعين الاول الذي هو منبع التعينات والقوابل بظاهر الوجود
الذي هو طرف ظاهرية النفس الرحماني ولا شك ان الحاصل من
اقتران المتغايرين يغايرهما تغاير الولد للابوين والنتيجة للمقدمتين
ويستقل دونهما بوجوده الخاص به حالا لان تضاف اليه الاحكام
التي انما تضاف الى المستقلين كارتسام صور الموجودات
وتنسب اليه الاثار المنسوبة اليهم فلهذا يطلقون عليه اسم العالم
وعلى النسبة الواقعة بينه وبين مبدائه الايجاد والخلق ثم ان
ههنا مقدمة محتوية على فوايد كثيرة الجدوى لا بد للمستبصرين
من الوقوف عليها وهي ان نسبة الحق اما ان يكون لذاته بمعنى ان
ذلك الفعل يلزمه بلا توسط شيء بين ذاته وبين المفعول غير نسبة
معقولة تميز بها بتنزيه عن الاطلاق الذاتي ويسمى ذلك المفعول في هذه
المرتبة حروفا عاليات وحروفا اصلية ومفاتيح اول وتارة يعبر
عنها بمفاتيح الغيب والاسماء الذاتية والشئون الاصلية كل ذلك
بحسب اعتبارات مترتبة متنزلة في التعين الاول واما في التعين الثاني
الذي هو حضرة ارتسام المعلومات في عرصة العلم الذاتي فمن حيث
الامتياز النسبي وهذه الحضرة هي التي يشير اليها اكابر المحققين والمتالهين
من الحكماء بان الاشياء مرتسمة في نفس الحق لكن فرق بين ذوق الحكيم
والمحقق ههنا وهو ان الارتسام عنده انما هو وصف للعلم باعتبار
امتيازه النسبي عن الذات لا انه وصف للذات او وصف للعلم باعتبار
انه عينها فتسمى تلك الاسماء بهذا الاعتبار حروفا معنوية وكلمات
معنوية واعيانا ثابتة وتارة يعبر عنها بالحقايق الالهية والاسماء

مقدمة

الفصل

الربوبية والحروف الوجودية واما ان تكون بواسطة بان يكون
بين الفاعل الحق وبين ما يوجده آلة وجودية او صورة مظهرية
تستدعيهما مرتبة المفعول ويسمى حينئذ ايجادا وقولا فان هذه
النسبة في الكلام الالهي يكنى عنها بالقول حيث قال انما قولنا لشيء
اذا اردناه الاية وتلك الاشياء بهذا الاعتبار تسمى كليات وجودية
وماهيات واعيانا ممكنة ولهذا يسمى هذا العالم عالم الامر لان الامر
عبارة عن القول ثم ان الموجودات التي في العوالم اقربها نسبة وابسطها
ذاتا انما هو العقل الاول اذ له ضرب واحد من التركيب لا غير وهو
ان له ماهية متصفة بالوجود وهو اول مراتب الامكان وهو من
عالم الارواح فاقرب العوالم نسبة الى المرتبة الالهية انما هو عالم
الارواح فاول الموجودات المبدعة هو عالم الارواح دون عالم
المعاني لاستقلاله في الوجود وظهوره بحسب تعينه وما يلزمه من
افاضة الاحكام وصدور الاثار دون عالم المعاني فان قلت فتسميته
عالما يكون باي الاعتبار قلنا باعتبار احد الوجهين اللازمين للصفات
من حيث انها صفات وهو الذي يغاير الذات ولما لم يكن لها بهذا
الوجه وجود اصلا لما عدوها من العوالم الموجودة اذ عالميته
انما هو بالاعتبار فقط ثم عالم المثال لظهور المعاني فيه بصور التشكل
وذلك معنى زايد حصل به ضرب آخر من التركيب ثم عالم الاجسام
لعروض هذا كله مع لحوقه التمكن وشغله للحيز وهذا انهى غاية
التركيب وبه تم ظهور الوجود اذ لا مرتبة في الظهور اشد من المحسوسات
وذلك لبلوغه في الكثرة الامكانية اقصى النهاية صلح لان يكون

مظهر

مظهر للوحدة الوجودية اذ ما جاوز حده انعكس ضده فبعد
ايجاد الجرم الاول وذلك هو العرش العظيم وعرش الرحمن تم
ظهور التجلي الوجودي وكمل اذ هو مقام الاستوا في الكلام الالهي
وهذا احد معاني الاستواء بحسب اللغة كما يقال استوى الرجل
اي انتهى نشوه وتم شبابه فهذه ثلاثة عوالم والمرتبة الجلائية
والمشتملة على التعينين المذكورين فتكون المراتب حينئذ اربعا
وخامسها هو الجامع للكل وهو المرتبة الانسانية وهذه المراتب
المتعينة هي المسماة بالمجالي عندهم والمنصات والمطالع اذ مطلق
المراتب عندهم ستة لدخول مرتبة غيب الهوية واللاتعين فيه
لكن المعتبر ههنا انما هو المتعين والنفس الرحماني السارية في هذه
المراتب الخمس والظهور بحسبها وامهات مخارج الحروف الانسانية
خمسة ايضا باطن القلب ثم الصدر ثم الحلق ثم الحنك ثم الشفتان و
هي نظاير المراتب في النفس الرحماني وقد روعي هذا الترتيب الايجادي
في الكلام الالهي والكتاب المنزل السماوي فان اول مراتبه حرف ثم
كلمة ثم آية ثم سورة والكتاب جامعها واما الكتب فهي ايضا من حيث
الامهات اربعة التورية والانجيل والزبور والفرقان والقرآن
جامعها وكذلك الموجودات عقلية وخارجية وكلية وجزئية
فان الكليات العقلية مراتبها اربعة سواء كانت غير مرتبة كالجنس
والفصل والخاصة والعرض العام والنوع جامعها او كانت مترتبة
ايضا كالجنس العالي والمتوسط والسافل والمفرد والنوع جامعها
وكذلك الجزئيات الخارجية فان الطبايع الموجودة فيها اربع والمزاج

خامسها وكذلك ان وقع تركيب تلك الطبايع على مقتضى الترتيب الحرو
يكون المزاج معتدلا كاملا فى الامتزاج والا ناقصا غير تام الامتزاج
فان الاولية فى ذلك الترتيب انما هى للحرارة ثم للرطوبة ثم للبرودة ثم
لليبوسة وكذلك انما هو لسراية الذات بحسب الاسماء الاربعة الاول
وههنا اسرار جليلة المعنى ونكت غريزة الجدوى ليس هذا الكتاب موضع
تفصيلها لكن اومانا الى بعضها على الاجمال تأمل فيها تطلع على
بعض آخر ان شاء الله تعالى ثم ان لكل عالم من هذه العوالم تفاصيل
بحسب جزئيات مراتبه ونسب احكام بعضها الى البعض كعالم الارواح
مثلا فان لها مرتبة العقول المجردة والنفوس الفلكية والارواح
البشرية ولكل من هذه المراتب مرتبة جزئية ولها تفاصيل واحكام
خاصة وكذلك فى عالم المثال وعالم الاجسام لكن المتكفل ببيان هذا
كله انما هو الحكمة الطبيعية وما قبلها فلهذا احال المصنف الكلام
فيها عليها قال فلئن قيل فعلى هذا لا سبيل الى القول بالامكان لكون
الوجود واجبا بالذات وكون الماهيات والنسب والاضافات من
الصفات غير مجعولة ولا معلولة لكونها غير موجودة بل غير قابلة
للوجود ومتى تحقق هذا فلا سبيل الى القول بالايجاب والاقتضاء
وهذا بيّن لا حاجة بنا الى التطويل والاطناب ولا سبيل ايضا الى القول
بالظهور لانه لو اريد به الوجود نفسه فان بطلان اقتضائه الظهور
لم يحتج الى بيان زائد ولو اريد به الوجود بقيد من القيود المعينة
فمن البين ان شيئا من جزئيه لا يقبل الجعل والتأثير لما اشير اليه من قبل
وهكذا الكلام فى المجموع من حيث هو مجموع فان ما يقوم بشيء

ما لا يقبل الوجود لا يقبله واما الوجود العقلي فانه لا يقبل الوجود
العينى ولا العقلى وقد عرفت القول المحقق فيما عدا الوجودين من
القيود المخصصة وهكذا الكلام فى المجموع العقلى فالاوجه لا عادة
ولو اريد به شيء من الماهيات او النسب والاضافات فقد عرفت
ما فيه فلا حاجة الى مزيد تقرير وتوضيح ولا فرق بين ما ذكر ثم من
عالم المعانى وعالم الشهادة فان حصول الموجودات فيها واحد
لا اختلاف فيه عند التحقيق واما الاسماء والصور النوعية و
الاضافات والنسب العقلية وبالجملة الاعيان الثابتة التى هى
من عوارض الوجود والوجود المطلق فلا اختلاف فى شيء منها
لا بحسب الموضوع والمحل ولا بحسب المفهوم ولا بشيء من العوارض
واما القول بالاجمال والتفصيل فلا طائل تحته لاشتراك العالمين
فى الموضوع الذى يستلزم تلك الماهيات والصفات وليس فى
احد الموضعين دون الآخر شرط زايد او تحقق مانع واما القول
بعالم المثال فلا طائل تحته ايضا وكيف لا وقد ذهب الى نفيه جمهور
المشائين واحتجوا على ذلك بحجج قوية قاطعة اثبتوها فى كتبهم واما
القول بان ما يكون ابعد من منبع الوجود واقرب الى طبيعة
الامكان الصرف والعدم فان ظهور الوجود فيه يكون اتم و
اكمل فهو بعيد عن الحق والصواب بل الاولى والاجود ان يجعل الامر
على العكس فان ما يكون ابعد عن الفساد والتغير والفنا فلا بد
وان يكون ظهور الوجود وظهور خاصيته فيه اتم اقول بعد
تحقيق ما هو بصدده حسبما التزمه من البيان باوثق البراهين

تحته

وترييف ما يمكن ان يشوش سائر الطبايع والاذهان من مذاهب
المخالفين ودفع ما يرد على ذلك من الشبه المانعة لظهور الحق كما هو
على الطالبين يريد ان يتعرض لدفع ما يرد على امهات اصولهم ومعاقد
قواعدهم من الشكوك الكاشفة عن كنه تحقيقاته والاجوبة[2]
المستحيلة لغاية تدقيقاته اذ به تنحل عقود القيود المتراكمة في
العقايد وينحسم مواد الحجب الحاجزة للبصاير عن ادراك الحقايق
وتقرير ذلك ان ما ذكروه في تحقيق هذه المسئلة غير مستقيم من
وجوه ستة اما الاول فلان القول بالامكان على ما قلتم باطل فان
الامكان سواء كان صفة وجودية او معنى نسبيا لابد له من محل
يقومه وليس ههنا شيء يصلح لذلك اما الوجود فلكونه واجبا
بالذات فلا يمكن اتصافه بالامكان واما الماهيات التي هي من النسب
والاضافات الناشية من الصفات فلانها غير مجعولة ولا معلولة
عندكم لانها غير موجودة بل غير قابلة للوجود والامر منحصر فيهما
فلا شيء يتصف بالامكان لا يقال انما يتم هذا لو كان الامكان
من الصفات الوجودية الحقيقية واما على تقدير كونه اعتباريا
عدميا لا يلزم ذلك لانا نقول على تقدير تسليم اعتباريته لابد له من
موضوع صادق عليه قابل للوجود فان المستحيلات يمتنع اتصافها
بالامكان ضرورة امتناع قلب الحقايق وكان قوله بل غير قابلة
اشارة الى دفع هذا السؤال واما الثاني فلان القول بالايجاب
والاقتضا ايضا ظاهر البطلان فانهما من المعاني النسبية التي لا يتصور
تحققها الا بين الامور المتغايرة فاذا كان ما هو الموجود ذاتا كان

[2] والاسؤله

اوصفة

اوصفة واحدا وما سواه من المعاني الاسمائية والاعيان الثبوتية
على ما تقرر عندكم عدم محض فحينئذ لا يتصور لهما معنى ههنا
اذ لا يمكن المعاني النسبية بموضوع واحد وهذا ظاهر لا حاجة في
بيانه للتطويل واما الثالث فلان القول بالظهور ههنا مما
لا يتصور له معنى اصلا لان المراد بالظهور اما ان يكون الوجود
نفسه او الاعيان التي هي مبادي نسبه واضافاته وعلى التقدير
الاول اما ان يكون هو الوجود المطلق او المقيد وذلك القيد اما ان يكون
قيدا متشخصا معينا خارجيا او مخصصا منوعا عقليا ولا
سبيل الى شيء من ذلك اما الاول وهو ان يكون المراد به الوجود
المطلق نفسه فلان بطلان اقتضائه الظهور لم يحتج الى بيان
زائد اذ الشيء لا يقتضي نفسه واما الثاني وهو ان يكون المراد
الوجود المقيد فان اريد به القيود المتشخصة الواقعة في مرتبة
الكون فمن المبين ان شيئا من جزئي المقيد حينئذ لا يقبل الجعل
والتاثير كما اشير اليه من قبل في طي البرهان المذكور من ان الوجود
لا يقبل التاثير وكذا الامور العدمية لان العدم ايضا غير قابل للتاثير
فلا يتصور فيهما معنى الظهور المسبوق بالخفا المستدعي لل
وهكذا الكلام في المجموع من حيث هو مجموع فان ما يقوم بشيء
لا يقبل الوجود فانه لا يقبله ايضا بالضرورة وان اريد به القيود
المخصصة الكلية اللاحقة للموجودات في العقل التي يصير بها
الوجود عقليا فان معروض هذه القيود يمتنع ان يقبل شيئا من
الوجودين لاستحالة اجتماع المتماثلين كاجتماع المتنافيين

واشار الى بطلان هذا القسم بقوله واما الوجود العقلى فانه لا الى
الوجود العينى ولا العقلى وكذلك القيود المخصصة فانك عرفت
القول المحقق فى ما عدا الوجودين من القيود المخصصة ان امرها
راجع الى العدم وهو لا يقبل الوجود وهكذا الكلام فى المجموع
المركب من القيد المخصص الكلى والمقيد للزوم تركب الشى من
الوجود وغيره وقد مر الكلام فيه غير مرة فلا حاجة الى
الاعادة واما ان اريد بالظهور المذكور اعتبار الاعيان التى هى
عبارة عن انيات الماهيات والنسب والاضافات من حيث مغايرتها
للوجود فقد عرفت ما فيه من عدم قابليتها للوجود والظهور
فلا حاجة الى مزيد تقرير وتوضيح واما الرابع فهو ان القول بالفرق
بين ما ذكرتم من عالم المعانى وعالم الشهادة غير معقول وكذلك
سائر العوالم على مقتضى قواعدكم وذلك لان الموجودات الحاصلة
فى جميع العوالم واحدة لا اختلاف فيها عند التحقيق اذ لو وجد
الاختلاف فمبدؤه اما نفس طبيعة الوجود الذى هو كالمحل
والموضوع بالنسبة اليها واما الاعيان الثابتة التى هى الاضافات
والنسب العارضة للوجود والهيئة الاجتماعية الحاصلة بينهما اسما
اذ الامر هيهنا منحصر فى الامور الثلاثة ولا سبيل الى شى منها اما
الاسماء والصور النوعية والاضافات والنسب العقلية وبالجملة
الاعيان الثابتة التى هى من عوارض الوجود فلانها من حيث
هى اعيان ثابتة اى بقطع النظر عن معنى الوجود معدومات
محضة فلا تصلح لان تكون مبدأ الشى واما الوجود المطلق

فلانه

فلانه هو الواحد بالوحدة الحقيقية كما تقرر فكيف يكون مبدأ
للاختلافات المتكثرة واما الهيئة الخارجية فلان حكمها ايضا
حكم سائر العوارض فى كونها عدما محضا فلا اختلاف فى شى منها
لا بحسب الموضوع والمحل الذى هو الواحد بالذات ولا بحسب المفهوم
الاسمانى ولا بشى من العوارض واما القول بالاجمال والتفصيل
فمحض اللفظ ومجرد العبارة لا طائل تحته هيهنا لاشتراك المعانى
بل سائر العوالم فى الموضوع الذى يستلزم تلك الماهيات والصفات
ويقومها وليس فى احدها شرط زائد تحقق به دون الاخر ولا
مانع ينفيه لما تقرر ان ما سوى الموضوع الواحد عدم صرف
واما الخامس فهو ان القول بوجود عالم المثال ايضا من الخيالات
الفاسدة والعبارات التى لا طائل تحتها وكيف لا وقد ذهب الى نفيه
جمهور المشائين واحتجوا على ذلك بحجج قوية وبراهين قاطعة
قد اثبتوها فى كتبهم ولا شك ان ما ذهب اليه مثل هذا الجم الغفير
واثبتوه بالبراهين القاطعة يمتنع ان يكون الواقع خلافه والا
ارتفع الامان عن اليقينيات وافادة البراهين مطلقا واما السادس
فهو ان القاعدة المقررة عندكم القائلة بان ما يكون ابعد من منبع
الوجود واقرب الى طبيعة الامكان الصرف والعدم فان ظهور
الوجود فيه اتم واكمل بعيدة عن الحق جدا والاولى والاجود ان
يجعل الامر على العكس اذ البينة شاهدة بان القرب اى نوع كان
هو المقتضى لظهور احد المتغايرين فى الاخر والبعد هو المنافى
لذلك كما بين فيما نحن بصدده فان ما يكون ابعد عن الفساد

والتغير والفنا مثل العقول والنفوس القريبة الى المبداء لاشك ان
احكام الوجود فيه اكثر وظهور خاصيته فيه اتم واكمل ومما يتطرق
اليه الكون والفساد ولا يبقى على نهج مستمر ساعة كعالم الحس وما
يجاوره من عالم الصور لبعده من المبداء قال قلنا ان موضوعات
الامكان ومتعلقاته بالطبع هي التعينات ولا نسلم ان الماهيات
والنسب والصفات غير قابلة للوجود فانها لو قارنت الوجود
وقارنها الوجود صارت موجودة بالضرورة فان من التعينات
ما يكون موضوعها الطبيعي الوجود الخارجي ومنها ما يكون موضوعها
الطبيعي الوجود العقلي ومنها ما يكون موضوعها بالطبع الوجود
المطلق نعم انها غير موجودة بوجود يكون نفسها او مقوما من
مقوماتها ولو كانت الماهية هي هي غير مجعولة ولا معلولة فانها
متى صارت بمقارنة الوجود موجودة احتاجت في موجوديتها
الى مقارنة الوجود الذي هو غيرها بالضرورة ولا يجب ان يكون
كل موجود موجودا بالذات فان من الموجودات ما يكون موجودا بالعرض
فتامل ذلك وهذه الموجودية من الاعتبارات العقلية ولهذا
قد تعرض من الصفات السلبية والعوارض العدمية ومن جعل
الوجود المطلق من الاعتبارات العقلية فلعله لم يفرق بينه وبين
هذه الموجودية بل التبس على نظره امر القسمين فجعل الحقيقة امرا
اعتباريا فاعرف ذلك اقول هذا شروع في حل تلك الاشكالات
ورفع تلك الارادات مع تحقيق اصولهم وتاسيس قواعدهم حيث
لا توهنها الشكوك ولا تزلزلها الشبهة فاشار الى جواب الشك الاول

موجود هو

منها

منها بان موضوعات معنى الامكان ومتعلقاته من المجعولية و
المعلولية والحدوث وغيرها انما هي التعينات النسبية كما سبق تحقيق
هذا الكلام في المقدمة من ان الامكان عبارة عن ظاهر العلم باعتبار
تمايزه عن الوجود بنسبته الى المعلومات ولا شك ان التعينات
التي هي المعلومات انما هي احوال الوجود وصفاته التي لا يدرك
الوجود الا بحسبها اذ الادراك انما وقع من الموجود على صفاته
واحواله اللاحقة له في مراتبه المستهلكة حكم اطلاقه ووحدته
فيها ولا شك انها من حيث هي احوال وعوارض للوجود وتستدعي
المقارنة له فكيف يقال انها غير قابلة للوجود مطلقا فانها عند
مقارنتها للوجود ومقارنة الوجود اياها ضرورية الوجود نعم
انها من حيث انفسها بقطع النظر عن معروضها ومقارنتها له لا
تستحق الوجود ولا العدم ايضا بل انما تقتضي بهذا الاعتبار
عدم الاستحقاقية لشيء منهما وهذا هو مفهوم الامكان فالتعينات
النسبية التي هي موضوعات بالطبع لهذا المفهوم لا نسلم انها غير
قابلة للوجود فان مقتضى طبايعها عدم استحقاق الوجود لا استحقاق
العدم وذلك لان تلك الاحوال عند مقارنة الوجود اياها و
مقارنتها للوجود تصير موجودة بالضرورة فلو كان استحقاق
العدم مقتضى طبايعها لزم صيرورة الممتنع الذاتي موجودا بضرورة
الوصف وذلك بين الاستحالة فظهر ان عدم استحقاقية الوجود
والعدم هو مقتضى طبايع التعينات وهذا معنى قوله ان موضوعات
الامكان ومتعلقاته بالطبع هي التعينات وعلم ايضا ان التعينات

من حيث هي هي وان كان مقتضى طبايعها عدم الاستحقاقية لكن من
حيث انها احوال للوجود وصفاته تقتضى بالطبع ان يكون الوجود
فى مرتبة من مراتبه موضوعا لها فان منها من التعينات ما يكون موضوعه
الطبيعى الوجود العقلى لاختصاصه بمرتبة العقل ومنها ما يكون
موضوعه بالطبع الوجود المطلق فعلم ان التعينات بهذا الاعتبار
ضرورية الوجود نعم انها غير موجودة بوجود يكون نفسها
او مقوما من مقوماتها فاذا قيل انها غير قابلة للوجود انما يكون
بهذا المعنى لا غير وقوله ولو كانت الماهية الى ههنا مقدمات تمهيد
الجواب وهذا شروع فى دفع مقدمات السائل من ان الماهيات
عندكم غير مجعولة ولا معلولة لكونها غير موجود فكيف تكون
موضوعات للامكان فاجاب بانه لو كانت الماهيات من حيث
هي هي غير مجعولة ولا معلولة بالمعنى الذى عرفته انفا فانه لا يلزمه
ان تكون الماهيات المنضم اليها الوجود الموجودة بمقارنته الوجود
اياها غير مجعولة ولا معلولة وذلك لانه اذا صارت بمقارنة
الوجود الخارج عن ذاتها موجودة احتاجت فى موجوديتها
ضرورة الى ذلك المقارن الخارجى الذى هو غيرها بالضرورة ولا
معنى للمعلولية والجعل سوى الاحتياج فى الوجود الى الامر الخارج
فلئن قيل انكم قد ذهبتم الى ان الوجود امر واحد حقيقى وما عداه
عدم محض وان التكثر انما هو امر عدمى لا تحقق له فى نفسه فكيف يصح
حينئذ اعترافكم بما يشعر بتعدد الوجود ويستلزمه قلنا مسلم
ان الوجود امر واحد حقيقى والموجود بالذات والواحد الذى

ومنها ما يكون موضوعه الطبيعى
الوجود الخارجى ضرورة كونه
من الاحكام المختصة بهذه
المرتبة صح

ماعداه

ما عداه عدم محض لكن لذلك الواحد احوال كما عرفت غير مرة يظهر
فيها بحسبها ولا يقع الادراك اى ادراك كان الا على تلك الاحوال
بحسبها فان الواحد من حيث هو هو لا يعقل ولا يدرك فحينئذ لو
يضاف الوجود الى المدرك من تلك الاحوال بحسب ما ظهر فيه من
مشاهدة آثاره يكون ذلك الموجود موجودا بالعرض لا بالذات
اذ اضافة الوجود اليه انما هى بحسب توهمه واعتباره فقط اذ
الوجود فى نفسه لا نسبة فيه والنسب الوهمية الاعتبارية لا
تقدح فى حقيقة الاشياء اصلا فقولهم التوحيد اسقاط الاضافات
اشارة الى هذا المعنى وقوله ولا يجب ان يكون كل موجود موجودا
بالذات اشارة الى هذا السؤال والجواب ويفهم من تقريره على الوجه
المذكور ما يحتاج فى ادراكه من عبارة المصنف الى تامل فلا تغفل
عنه ثم ان ما يضاف الى الماهيات وينسب الى التعينات من الوجود
انما هو تعين اعتبارى لا حصول له الا باعتبار المدارك اذ ليس له
فى الخارج عنها محاذ كما عرفت فتكون الموجودية المدركة لها من
الاعتبارات العقلية ولهذا تعرض الصفات السلبية والعوارض
العدمية ومن جعل من المتاخرين نفس الوجود المطلق من الاعتبارات
العقلية فلعله لم يفرق بين الوجود المطلق وبين ما يكون موقع
ادراكه من احواله المستهلكة فيها احكام اطلاقه ووحدته
بل التبس على نظره امر القسمين فجعل الحقيقة الحقة المحققة لذاتها
التى هى اصل فى سائر الحقايق امرا اعتباريا فاعرف ذلك وهذا غير
بعيد منهم فان من رام باهدا بصيرته لهؤلاء ان يحوم حول شىء

هذا الحمى كمن ركب متن عميا فلا غرو ان يخبط خبط عشوا **قال**
والقول بالظهور ههنا انما نعنى به صيرورة المطلق متعينا بشيء
من التعينات وقد عرفت ان متعلقات الامكان بالطبع هى التعينات
اقول هذه اشارة الى ما ينحل به الشك الثانى والثالث وذلك انه اراد
هو بلفظ الظهور ههنا ليس معنى الوجود بان يكون الشيء معدوما
فوجد ولا ان يكون مخفيا عن المشاعر الحسية فيظهر بل المراد بقوله
الظهور ههنا ان الهوية المطلقة لما يلزمها من الوحدة الحقيقية
الصرفة التى تابى اعتبار النسبة والاضافة تتابى انتساب معنى الظهور
وما يجرى مجراه اليها لما عرفت من اقتضايه التكثر حتى لو فرض ان
تكون معروضة لاحد المتقابلين وذلك بعد ملاحظة نسبة التقابل
فانما ينسب اليه الخفا ليس الا كما عبر عنه لسان الشريعة بقوله كنت
كنزا مخفيا وذلك لما فى معناه من اعتبار عدم الظهور الذى هو عبارة
عن عدم الكثرة وهذا انما يكون بعد تنزلها عن صرافة اطلاقها و
النسب فيها فانه لا اعتبار للنسبة اصلا فى تلك الحضرة كما عرفت غير
مرة فحينئذ ظهورها انما يكون بتنزلها عن صرافة اطلاقها ووحدتها
الى الانتساب بالتقيدات والانصباغ بكثرة تعيناتها فان الحقايق
انما تظهر عقلا بذاتها وذلك لان الظهور عند التحقيق هو ان
يتصور الظاهر بصورة اثره فلا بد ههنا من متاثر قابل في
مقابلته حتى يؤثر فيه ويتأثر منه فيظهر بصورته ويجعله
مظهرا له ولو تاملت متأملا تجد هذا الحكم مطردا فى جميع المراتب حتى
المحسوسات فان اشعة الشمس مثلا ما لم تتصل الى جرم كثيف يصلح

لا يكون

لا يكون مقابلا لها ومتاثرا منها لا تؤثر فيه ولا تظهر بصورته من الالوان
والاضواء فان الاجسام اللطيفة الشافة ليست قابلة للاضاءة والتنوير
وكذلك فى الطبايع فانه ما لم يحصل بينها فعل وانفعال لم يتصور ان يظهر
الفاعل بصورة منفعلة حتى يحصل امر ثالث غير الفاعل والمنفعل فيكون
ذلك نتيجة الامتزاج والا يكون امتزاجا عقيما فاسدا ثم ان التعينات
على ما عرفت هى المتعلقات بالطبع للامكان فتكون معدومات بالذات
وتصلح ان تكون مقابلة للوجود المطلق حتى تتاثر منه فيظهر بصورتها
فان قلت كيف تكون التعينات معدومات بالذات فانها انما تكون
كذلك لو كانت مقتضية للعدم وقد تقرر انها فى ذاتها لا تقتضى الوجود
ولا العدم قلنا عدم اقتضايها الوجود يكفى فى كونها معدومات
بالذات لان تلك التعينات اذا لم تكن علة مقتضية للوجود تكون
معدومات بالنظر الى ذواتها ضرورة ان عدم علة الوجود كاف فى
علية العدم وان كانت بالنظر الى الخارج عن ذواتها موجودات
لكن اذا قطعنا النظر عن ذلك الخارج فانما تستحق العدم وهذا معنى
قولنا ان العدم ذاتى للممكن واذا تقرر هذا ظهر اندفاع الشبهتين
اما الثانية فلان الايجاب والاقتضا على هذا التقدير انما يكون بحسب
هذه التعينات الامكانية التى هى المظاهر والمجالى للحقيقة وذلك
ظاهر لا حاجة الى بيان زائد واما الثالثة فلانا نقول ان ما نسب
اليه الظهور هو تلك التعينات قوله التعينات معدومات صرفة
قلنا انما تكون كذلك لو اعتبر التعينات من حيث انها تعينات فقط
واما اذا اعتبرت من حيث انها احوال الوجود مقارنة له او مظاهر

يظهر بها فلا فان تلك التعينات ماخوذة تارة من حيث انها كثرة حقيقة
وحينئذ تكون معدومات صرفة ومعتبرة اخرى من حيث انها معروضة
للوحدة وبهذا الاعتبار هي موجودة وحينئذ يصلح لان ينسب اليه الظهور
وغيره من المعاني الوجودية المقتضية لان يكون لها مجال موجودة
كالايجاب والاقتضا وغيرهما قال اما الطبيعة المطلقة التي تشمل
النوع العيني والعقلي لما اقتضت الظهور العيني تعينت بالتعين العيني
فلزمتها الصفات اللازمة لها عينية ايضا فحصل منها باعتبار بعض
صفاتها انواع معينة عينية كاملة بالذات وحصل باعتبار بعض صفات
اخر انواع معينة غير كاملة بالذات متميز كل ما في الطور الاعلى عن كل
ما في الطور الذي تحته ويليه فتامل هذه النكتة ليظهر لك الفرق
بين الصورتين فيظهر لك الفرق بين العالمين فان حصول الشيء
في الكون المطلق من حيث هو كون مطلق انما يكون بحسب الاطلاق
على انا نقول تحقيق القول في هذا الموضع انما يحتاج الى كلام مبسوط
لا يحتمله هذا المختصر فعليك بمطالعة كتابنا المسمى بالحكمة المتقنة
اقول هذا تمهيد مقدمة يعلم منها جواب الشك الرابع ولما كان
منشا تلك الشبهة انما هو قصور افهامهم عن ادراك ما بعد عن المحسوسات
من المراتب لاعتياد اذهانهم بالمحسوسات وما يجري مجراها من المراتب
القريبة لها فلا بد من المقدمات المنبهة والتمثيلات المقربة لهم تلك
المراتب عسى ان يتجاوزوا عنها ويقفوا عنده من القصور واذ كان
هذا الموضع مما ليس للمقدمات البرهانية فيه كثير دخل غاية ما
يمكن ان يستفاد منها رفع امتناعه وامكان ثبوته اقتصر المصنف

ههنا

ههنا على صورة تمثيلية تفيد ذلك فان كان المتعلم من ذوي الفطنة
والذوق السليم يكفيه والا فكثرة المقدمات والبراهين ليست
ايضا تغنيه وهي ان الطبيعة المطلقة الموجودة التي تشمل النوع
العيني منها والعقلي لما اقتضت بمقتضى تلك الحركة الجبلية الوجودية
الظهور العيني تعينت بالتعين العيني اي بالمشخصات الخارجية
والاحوال اللاحقة للاعيان في الخارج كالاستقلال بالوجود وقبول
فرض الابعاد وما يتبعها فلزمتها الصفات اللازمة لتلك الاحوال
عينية كاقتضاء التحيز والتشكل وقبول الالوان والاوضاع و
غيرها فحصل حينئذ من تلك الطبيعة باعتبار بعض صفاتها اي باعتبار
ظهورها بحسب بعض احوالها العينية كالجوهرية مثلا انواع
معينة عينية كاملة بالذات اي مستقلة في الوجود غير تابعة
لشيء فيه تسمى عندهم بالحقايق المتبوعة كالاجسام وساير اقسام
الجواهر وحصل باعتبار بعض صفات اخر عينية ايضا كالعرضية
مثلا انواع معينة عينية غير كاملة بالذات اي غير مستقلة في الوجود
تسمى عندهم بالحقايق التابعة والصور الكونية كاقسام الكم
والكيف ولما كان الوجود العقلي من حيث هو كذلك داخلا في
هذا القسم ما يعرض له بالاستقلال لحصل للوجود العيني بهذا
الاعتبار نوعان مترتبان في الظهور متميز كل ما في الطور الاعلى
من الحقايق الجوهرية عن كل ما في الطور الذي يليه وتحته من الصور
العرضية اذا عرفت هذا فاعلم انه يمكن ان يحصل للوجود المقيد
العيني مرتبتان كليتان مرتبتان في التابعة والمتبوعية متميز كل

مافي المرتبة العليا منه عن كل ما في المرتبة السفلى فليكن حصوله مثله
للوجود المطلق الشامل له ولما يقابله أجدر وأحرى فتامل هذه النكتة
يظهر لك الفرق بين الصورتين اى مطلق الوجود بالقياس الى الوجود
المقيد العيني فيظهر لك الفرق بين العالمين فان عالم المعاني هو الوجود
المجرد عن التعينات الصورية او المشخصات العينية وذلك لان
حصول الشيء في الكون المطلق انما يكون بحسب الاطلاق اى مجردا
عن التعينات العينية والعقلية والمثالية وسائر ما يتبعها من
الصور فما يكون في عالم المعاني من الموجودات يكون معرى عن تلك
المشخصات دون ما يكون في عالم الشهادة فانه لا بد وان يكون
محفوفا بها فظهر ان الفرق بين عالم المعاني وعالم الشهادة كالفرق
بين المطلق والمقيد من غير فرق وينبغي ان يفهم من المطلق ههنا
هو الشامل للعيني والعقلي كما اشار اليه انفا في صدر البحث مقابلا
المطلق الحقيقي فانه يمتنع حصول شيء فيه ثم ان هذا الكلام وان كان
غاية الجهل في هذا المقام لكن انما يدل على وجود ذلك العالم اجمالا
لا دلالة على حقيقته اصلا فلهذا احال تحقيق القول فيه الى الحكمة
المتقنة قال وهذا الكلام المبسوط في عالم المثال قد اشبعنا القول
فيه هناك وغرضنا في هذا المختصر تحقيق بحث آخر فيكون الشروع
فيه من قبيل الفضول اقول هذه اشارة الى الجواب الخامس من الاسئلة
ولما كان طريق دفع هذه الشبهة ما سلكه في دفع الشبهة الرابعة
بل تلك الصورة بعينها تصلح لان تدفع بها هذه الشبهة فان نسبة
عالم المثال الى عالم الشهادة ايضا كنسبة المطلق الى المقيد بعينه كما سبق

بيانه

بيانه في عالم المعاني فذلك التمثيل يكفي في اثبات وجوده الذي هو محل
المحل الشبهة لكن بيان حقيقته وتحقيق الامر في ذلك فمما هو خارج
عن غرض هذه الرسالة فيكون الشروع فيه من قبيل الفضول لان
دفع الشبهة يتم بدونه ولا يتعلق به ما انتظم لاجله جملة هذه
الابحاث اصلا اذ غايتها انما هو اثبات التوحيد على ما ذهب اليه اهل
الحق من الصوفية وقد فرغ عن بيان ذلك باتم وجه لكن عند تطبيق
امهات اصولهم على قواعد اهل النظر تتوجه شكوك لا بد ان يتعرض
لبيان دفعها بالاستقلال ثم ان من ذلك بيان انية عالم المثال
وانية البسيطة ولما امكن بيان ذلك بالصورة المثالية التي بين
بها انية عالم المعاني اكتفى بذلك في رفعه واما بيان حقيقة شيء
من العالمين فلما لم يتعلق به غرض الرسالة ولا حل الشكوك فليس
من الابحاث المحتاجة اليها في شيء فالتعرض له من الفضول قال و
اما حديث الاكملية بحسب ظهور الوجود في المرتبة الاخيرة فلعلهم
ارادوا بها انها يكون مدركا على سبيل الاجمال ومعقولا على سبيل
التفصيل ومخيلا وموهوما ومحسوسا بالحواس الظاهرة
فان خواص الوجود واثاره فيه تكون اكثر واكمل مما لا يكون مدركا
بجميع هذه الوجوه على ان من البين ان الانية المدركة المتصرفة
في المرتبة الاخيرة مدركة بجميع هذه الادراكات بخلاف الانية
المدركة المتصرفة في المراتب الباقية التي هي فوق هذه المرتبة فتامل
ذلك اقول هذا تحقيق تنحل به الشبهة الاخيرة بحسب ظهور الوجود
هو تنوع وجوه ظهوره وتعدد اثاره اذ المرتبة عبارة عن [illegible]

صورة ومظهر المؤثره وكلما كان وجوه ظهور المؤثر في ذلك الاثر اكثر
وتنوعات قبول اثاره فيه اشمل كان اكمل بالضرورة وذلك بيّن ظاهر
في المحسوسات فانّ ما يكون مدركا على سبيل الاجمال بحسب عوارضه
الكلية ولواحقه العامّة ككونه موجودا او ذا حيوة ومعقولا
على سبيل التفصيل بحسب ماهيته وحقيقته من حيث ذاتياته
ومقوماته ككونه ذا حسّ وحركة ونطق هذا كله من حيث حقيقته
الكلية واما من حيث تشخصه الجزئي وتعينه الخارجي فيكون عند
غيبته عن الحواس وبُعْده مخيّلا بحسب صورته الشخصية ككونه
ذا كم وكيف ووضع معين او موهوما بحسب المعاني الجزئية المتعينة
ككونه ذا نسب معينة مثل انه اب لشخص وابن لاخر ومحِبّ ومحبوب
وغير ذلك ومحسوسا بالحواس الظاهرة عند حضوره وقربه
فلا شك ان اثار الوجود فيه اكثر مما لا يكون مدركا بجميع هذه الوجوه
من المراتب وذلك لاشتمال تعينه الواحد الذي هو الغاية القصوى
للحركة الايجادية على جميع تنوعات الظهور المتكثرة اذ الظهور
باحدية جمع الجميع هو الغاية ثم ان سائر الماديات من الجسمانيات
وان كانت مشتملة على جميع الوجوه الظهورية المدركة القابلية لكنه
ليس فيها شيء من الوجوه الاظهارية الادراكية المتصرفة الا المرتبة
الاخيرة منهما وهي النشأة العنصرية الانسانية فانها كما ان لها
احاطة بحسب ظهورها على جميع وجوه الظهور ومراتب الصور
كذلك لها احاطة بحسب مراتب الاظهار وايضا فان الانية المدركة المتصرفة
التي فيها مدركة بجميع هذه الادراكات بخلاف سائر الانيات المدركة

المتصرفة

ط
خبراتز فيما سياتة

قوله فلا شك خبراتز في قوله فان ما يكون
مدركا ٥

المتصرفة التي في المراتب الباقية من العقول والنفوس فانها ليس
لها تنوعات وجوه الادراك مثلها فعلم من هذا ان للمرتبة الانسانية
احدية جمع بحسب كل واحد من الطرفين اعني طرف الظهور وطرف
الاظهار اذ هو بالحقيقة مجمع مجرى القابل والفاعل ولهذا يعبر
عن حقيقته بقاب قوسي الوجوب والامكان وسيجيء لهذا البحث مزيد
بسط ان شاء الله تعالى لا يقال السوال كان عام الورود بالنسبة
الى جميع المراتب المتنزلة اذا انسب الى ما هو اعلى منها والجواب حسبما
قرره المصنف مخصوص بالمرتبة الاخيرة فكيف يطابقان لانا
نقول وان كان هذا الجواب بحسب صورته التمثيلية التي التزم
المصنف ابتناء بيانه عليها تقريبا لاذهان المتعلمين له اختصاص
بالمرتبة الاخيرة ظاهر لكن لا يخفى على اللبيب وجه تعميمه بحسب سائر
المراتب المتنزلة اذا استقصيت بالنسبة الى ما هو اعلى منها ترى اثر
الظهور فيها اتم ووجوهه اكثر كالحيوان مثلا بالنسبة الى النبات
والنبات بالنسبة الى المعادن والمعادن بالنسبة الى بسايطها و
هكذا الى اخره فان جميع ما هو انزل ترى وجوه ظهوره اشمل
هذا هو الوجه الاني حسبما ذكره المصنف تقريبا للاذهان واما
بيان لميّة ذلك فهو ان الظهور بحسب المدارك انما هو بحسب اختفاء
الحقيقة واحكامها الذاتية الاطلاقية وظهور النسب الاسمائية
وذلك انما هو بحسب تراكم القيود الامكانية وتعاكس الوجوه الكيانية
فكل مرتبة تكون انزل بحسب رتبة الوجود لا بدّ وان تكون القيود
فيها اكثر اذ النازل مشتمل على ما اشتمل عليه العالي من تلك القيود

بع ما اختص به في نشأته فكلما كان انزل لابد وان يكون للخواص والاتم
الاشمل وكلما كان اشمل كان اكمل ضرورة ان الكمال هو الجامعية التي تستتبع
الخلافة الالهية كما ستطلع عليه ان شاء الله تعالى هذا معنى ما اتفق
عليه كلمة القوم في هذا المقام ثم ان المصنف لما كان في صدد الحام
الخصم على ما التزمه من الطريق فلا يستقيم له على قانون التوجيه
اخذ المسلمات في طي المقدمات فلهذا عدل عن عبارة القوم الى تحقيق
له يكون كالوجه الاني لبيان المتنازع فيه تصير المسئلة كالمشاهدات
لا يمكن لاحد من ذوي العقول السليمة ان يشك فيها ونبه على ذلك
بقوله لعلهم ارادوا **قال** والانسان المستكمل لا يكون كماله الا بان
تحصل له ملكات هذه الادراكات في مراتبها ولا يكون الادراك الحسي
وما يلزمه من القيود الحاصلة له بالطبع مانعا لسائر الضروب الباقية
التي لا تحصل له بحسب الاكثر الا بالكسب والاختيار ولا يكون بالحقيقة
تنقيصا للنفس بل تكميلا لها فان النفوس الكاملة انما يتمكنون
بعد الموت على جميع ما يتمكنون عليه قبله وتحقيق هذا البحث والتفصيل
المعتبر فيه انما يحتاج الى بسط كلام لا يحتمله هذا المختصر **اقول**
هذا دفع لما يمكن ان يخطر على خاطر المسترشدين ههنا من ان تنوع
الادراكات لو كان مكملا وموجبا لكمال على ما ذهبتم اليه لوجب ان لا
يكون مانعا للاستكمال لامتناع صيرورة الموجب للعدم مانعا له
لكن التالي ظاهر البطلان لما نشاهد من حال المكملين والمسلكين بالنسبة
الى الطالبين والسالكين من منعهم استعمال القوى الادراكية
وامرهم بحبس الحواس الآلية عن التصرف في مدركاتها وايضا يلزم

ان يكون

ان يكون الموت تنقيصا للنفوس حينئذ لانه موجب لعروها
عن القوى الجسمانية التي هي موجبات الكمال ولا شك ان العرو
عما يوجب الكمال نقص تام واشار الى دفع الاول منهما بانا لا نسلم
منع الادراكات الجزئية للكمال لان الانسان المستكمل انما يكون
كماله بتحصيل ملكات هذه الادراكات في مراتبها وما يشهد من حال
المرشدين بالنسبة الى المسترشدين انما هو لتحصيل هذه الملكة
وتعويد قواهم بها بحيث لا تكون الادراكات الحسية وما يلزمها
من القيود مانعة لهم عن سائر الضروب الباقية التي لا تحصل لهم
بحسب الاكثر الا بعد التزام الكسب واختيار طريق التعمل ثم ان ههنا
تحقيقا يحتاج الى مزيد بيان يحتوي على اسرار جليلة انما تدرك
بعد تلطيف من السر وتصفية للقلب وهو ان للانسان وراء
هذه الادراكات الظاهرة والباطنة المتعارفة نوعا اخر من
الادراك غير المعتاد نسبته الى هذه الادراكات نسبة الجنس
الى حصصه النوعية فانها صور تنوعاته وهو ادراكه ما يدرك
بحقيقته المطلقة وسره الخفي من حيث تجليها المستجن فيه المتعين
من اطلاق الحق الذاتي باستعداده الكلي الذي به قبل حصته الخاصة
من مطلق الوجود وذلك في الحقيقة هو الوصف اللازم لصورة
معلومية الشيء للحق اولا اذ هو المعين للنسبة العلمية المستتبع
لنسبة الارادة التي انما يضاف اليها التوجه الايجادي من بين الممكنات
طلبا لايجاد المراد وهو الشيء المشار اليه بقوله تعالى انما قولنا
لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ثم لما كان التوجه الالهي

مبحث شريف في بيان ادراك غير متعارف

من الحق المطلق انما يتعين ويتعدد باستعداد المتوجه اليه فيقال
انه مصاحب لكل موجود وبهذا الاعتبار يتصور نسبة معية
الحق للاشياء وحيثية قيوميته اذ هو سبب وجود ذلك الموجود
والمبقي له المسمى بالمدد الوجودي فانه من حيث ذلك التوجه والتجلي
يصل اليه المدد من الحق بالوجود المبقي له ومن حيث ذلك ايضا يتشوق
الى طلب الحق ومعرفته والتقرب اليه ولولاه لم يصح ولم تثبت
مناسبة تقتضي الارتباط بين الممكن من حيث هو ممكن وبين الحق
من حيث هو واجب واذا عرفت هذا فافهم ان ادراك الانسان ما
يدركه بقواه الباطنة الروحانية لا الجسمانية منها انما هو بالامداد
الواصل اليه من علم الحق الذاتي الذي لا يغايره من حيثية هذا التجلي
المشار اليه لكن من مقام اسم الباطن الذي هو من صفات التعين
الجامع للتعينات على ما مر واما ادراك ما يدركه بقواه الجسمانيات
فمن حيث الامداد المذكور لكن من مرتبة الاسم الظاهر واذا تمهد
هذا فاعلم ان الانسان اذا سلك مسلك اهل التحقيق من التجريد
والتصفية وسائر ما ارشد اليه السالك الخبير واستهلكت
احكام كثرته الامكانية في وحداته الكلية واستهلكت تلك
الوحدات في احدية عينه الثابتة التي هي صورة المعلومية المذكورة
حال توجهه الحقيقي من حيثية التجلي المذكور وطلبه الاتصال
بالحق من تلك الحيثية شهودا ومعرفة ظهر حكم الاتحاد بين
هذا التجلي المتعين وبين الحق المطلق فاكتسبت القوى الظاهرة
والباطنة من الروحانية والجسمانية وصف التجلي المتعين واستهلكت

احكام

احكام كثرتها فيه اخرا كما استحق التجلي المذكور للحجب بالملابس
الامكانية واحكامها اولا فحينئذ يتجدد للانسان بحكم هذا الاتحاد
نوع اخر من الادراك ليس من قبيل الادراكات النفسانية الباطنة
ولا الطبيعية الجسمانية الظاهرة بل نسبته في شمول المعلومات
واحاطة احكامها الى القوى النفسانية كنسبة القوى النفسانية
في شمول معلوماتها الى القوى الجسمانية وهذا هو الادراك
الحاصل بالكسب والاختيار المسمى بالكشف تارة وبالقوة القدسية
اخرى فتلطف بنفسك ثم تدبر في هذا المقال عسى ان تفوز بما لم
تكن تعلم بالنظر والاستدلال وتحصيل الصور وتصور المثال
ثم المشار اليه رفع الثاني مما يمكن ان يخطر بالبال بقوله ولا يكون
الموت بالحقيقة تنقيصا للنفس بل تكميلا لها فان النفوس الكاملة
انما يتمكنون بعد الموت على جميع ما يتمكنون عليه قبله من الافعال
الكمالية وذلك لان موتهم وتمكنهم انما هي بالمستكملات الكمالية
التي نسبة القوى الجسمانية المتلاشية عند هجوم صدمات
الموت اليها نسبة الالات المعدة لتحصيل وجود شيء اليه ولا شك
ان بعد تمام وجود ذلك الشيء وكماله قد تكون تلك الالات كالموانع
لصدور ما هو المطلوب من ذلك الشيء فضلا عن ان تكون معدة
فكذلك نسبة الالات عند حصول تلك الملكة الكمالية وتحقيق
هذا الكلام يحتاج الى تبيين عالم البرزخ وما للارواح الكاملة
فيه وذلك موقوف على مقدمات لا يسعها هذا المجال قال واذا
عرفت هذا فنقول ان تلك الهوية الواحدة الحقيقية لما غلب

فيها احكام الوحدة على احكام الكثرة بل انمحت الكثرة تحت القهر
الاحدى في مقام الجمع المعنوى ثم ظهرت في مظاهر متفرقة غير معتبرة
من مظاهر هذه العوالم العينية على سبيل التفصيل والتفريق بحيث
غلبت الكثرة في احكامها على احكام الوحدة وخفي هناك امر الوحدة
بحسب اقتضاء امر التفريق الفعلي والتفصيلي العيني واراد ان يظهر
ذاته في مظهر كامل يتضمن سائر المظاهر المراتب النورانية والحقائق
الظلمية ويشتمل على جميع الحقائق السرية والجهرية ويحتوى على
جميع الدقائق البطنية والظهرية اقول بعد فراغه عن تحقيق مسالة
التوحيد ودفع ما يرد على الاصول المبنية عليها من القواعد العامة
الشاملة والقوانين الكلية الكاملة يريد ان يشير الى ما يتفرع عنها
من المقاصد وامهات المطالب بحيث ينساق الى ما هو المقصد الاعلى
في هذه الرسالة اعني اثبات جامعية الانسان وكماله الذي لا يوازيه
في ذلك احد من الموجودات ولا يدانيه شيء من الكائنات ثم ان بيان
ذلك وتحقيقه يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان الوحدة الحقيقية
المضافة الى هوية الحق هي الوحدة المطلقة التي يستهلك فيها
جميع المتقابلات من المتناقضات والمتضادات وغيرها لاشتمالها
بالذات على جميع الموجودات سواء كان واحدا او كثيرا كما يشمل
جميع اقسام الواحد يشمل جميع اقسام الكثير فهي الجامع بالذات بين
سائر المتقابلات وباعتبار هذه الوحدة لا ضد ولا ند للحق وانه واحد
بالاعداد اي لا بالوحدة التي تضادها الكثرة فانه بذلك الاعتبار الكثير
مضاد له وهو الاصل في العدد فعلم من هذا ان نسبة الوحدة الاضافية

الى الوحدة

لعناصر

الى الوحدة المطلقة على السوية من حيث شمولهما واحاطتها بهما
الا ان الوحدة الاضافية لما لم تتميز منها الا باعتبار معنى عدمي دون
الكثرة فان تمايزها انما هو بانضمام قيود زائدة عليها فيكون لها
تقدم بالذات على الكثرة فكل تعين يكون الغالب فيه احكام الوحدة
يكون اثار الوجود والاطلاق فيه اظهر وكل تعين تكون احكام
الكثرة هي الغالبة فيه يكون تلك الاحكام مخفية فيه وقد عرفت
مما اشير اليه ان التعين على قسمين ما يكون مبدا خصوصيته الامتيازية
هو الشمول والاحاطة بالنسبة الى ما امتاز عنه من الامور المتغايرة
كتعين الكل بالنسبة الى اجزائه والعام بالنسبة الى خواصه وما
يكون مبدا خصوصيته الامتيازية هو التضاد والتمانع كتعين
الشيء بالنسبة الى ما يقابله وتعين الانواع والجزئيات المتقابلة من
هذا القبيل ولا شك ان الغالب فيه حكم الوحدة على الكثرة من
القسمين هو الاول فلذلك اذا استقريت وامعنت النظر في المراتب
المتعينة والموجودات المتميزة وجدت كل ما كان الغالب على تعينه
الوحدانية الغير المتقابلة كعالم الارواح والمثال يكون الظاهر
فيهما من اثار الوجود كالحيوة والادراك والحركات المتنوعة
اكثر وكل ما كان الغالب عليه المعاني المتكثرة والاحكام المتقابلة
تكون الاثار الوجودية والحقائق الاصلية فيه كامنة مخفية كما
في عالم سورة معادات الطبايع وثوران تضاد العناصر فانه
انما خفيت فيه تلك الاثار من الحيوة وتنوع الحركات لغلبة حكم التقابل
في تعيناته لما فيه من ظهور التضاد الذي هو من احكام الكثرة

لامكانية ولهذا اذا انكسر ذلك التضاد يعود قابلا لظهور تلك
الاثار فكلما كان الانكسار اشد كان قبول المنكسر لظهور تلك الاثار
اكثر كما في المعادن بالنسبة الى النبات وكذا للنبات بالنسبة الى الحيوان
الى ان يتم الانكسار وتحصل له قابلية ظهور حكم الوحدة بكمالها
حتى يصير قابلا لان تظهر فيه الحقيقة الانسانية التي هي ظل الوحدة
الذاتية التي منها المبدأ واليه المصير تأمّل في هذه النكتة البديعة
فانها متضمن اسرارا جمّة جليلة واذا عرفت هذا فنقول ان تلك
الهوية الواحدة بالوحدة المطلقة لما غلبت فيها احكام وحدتها
الاطلاقية الذاتية مع احكام الكثرة الاسمائية والحقايق الوجودية
بل استهلك وانمحى ظهور الكثرة تحت بطون القهر الاحدى الذاتي
اى خفي احكام القيود المتقابلة في مقام الجمع المعنوى الذى هو التعين
الجامع لجميع التعينات كما سبق ان التعين المطلق وخصوصيته
هو جمع المتقابلات ثم ظهرت بالتجلي النفسي الوجودي في مظاهر متفرقة
غير جامعة من مظاهر هذه العوالم العينية الحسية ظهور النفس
وانبثاثه في المخارج بمظاهر الحروف والكلمات على سبيل التفصيل
كتنوع الموجودات في المراتب وتعين كل منها بخصوصيته الخاصة
به وظهور الكلي بتلك الخصوصيات كما سبق التنبيه عليه في
تفصيل الكمال الاسمائي بان مقتضاه انما هو ظهور الكلي بحسب
جزئي من الجزئيات مقهورة احكام وحدة ذلك الكلي تحت احكام
كثرة الجزئي الظاهر فخفيت حينئذ هناك احكام وحدة ذلك الكلي
بحسب اقتضاء الذات التفريق العقلي والتفصيلي العيني لاظهار الكمالات

وكذلك النبات ن

الخاصة

الخاصة الجزئية المتعلقة بجزئياتها اراد ان يظهر ذاته الظاهرة
على سبيل التفصيل بكليتها واحدية جمعيتها في مظهر كامل يتضمن
سائر المظاهر الظاهرة فيها تفصيلا للاسماء الالهية النورانية
والحقايق الكونية الظلية ويشتمل على جميع الحقايق السرية من
الاسماء الذاتية المعنوية والجهرية من الاسماء الصفاتية
والفعلية ويحتوى على جملة الدقايق البطنية الالهية والظهرية
الخلقية في مرتبته الجامعة الانسانية وملخص هذا الكلام ان الوحدة
الذاتية والهوية المطلقة لغلبة حكم الاطلاق لا يمكن ان يكون
لتفصيل الكمال الاسمائي فيها مجال اصلا كما عرفت وكذلك المظاهر
التفصيلية التي هي اجزاء العالم الكبير ايضا لغلبة حكم القيود الكونية
والكثرة الامكانية فيها لا يمكن ان يكون للجمعية الالهية التي هي
صورة الوحدة الحقيقية فيها ظهور فاقتضى الامر الالهي ان يكون
صورة اعتدالية ليس للوحدة الذاتية فيها غلبة ولا للكثرة الامكانية
عليها سلطنة حتى يصلح ان تكون مظهر الحق من حيث تفاصيله
الاسمائية واحدية جمعيته الذاتية بسعة قابليتها وعموم عدالتها
وذلك هو النشاة العنصرية الانسانية اذ ليس في الامكان اجمع من
الانسان لاحاطته بالمرتبة الاطلاقية الالهية والقيدية العبدية
كما صرح به الشيخ في رسالته المسماة بانشاء الدواير ولنورد عبارته
الشريفة لعل المتامل فيها يفوز ببعض ما تحتويه من النكات اللطيفة
وهي قوله قد تقرر عندنا ان الانسان نسختان ظاهرة وباطنة
فالانسان هو الكل على الاطلاق الحقي اذ هو القابل لجميع الموجودات

حدیثها وقدیمها وما سواه من الموجودات لا یقبل ذلک فان کل جزء
من اجزاء العالم لا یقبل الالوهیة والاله لا یقبل العبودیة بل
العالم کله عبد والحق سبحانه وحده اله واحد صمد لا یجوز علیه
الاتصاف بما ینافی مقتضاه من الاوصاف الحادثة الخلقیة العبادیة و
الانسان ذو نسبتین کاملتین نسبة یدخل بها الی الحضرة الالهیة
ونسبة یدخل بها الی الحضرة الکیانیة فیقال فیه عبد من حیث
انه خلیفة ومن حیث الصورة ومن حیث احسن تقویم فکانه
برزخ بین العالم والحق وجامع لخلق وحق وهو الخط الفاصل
بین الحضرة الالهیة والکونیة کالخط الفاصل بین الظل والشمس
وهذه حقیقته فله الکمال المطلق فی الحدوث والقدم وللحق الکمال
المطلق فی القدم ولیس له فی الحدوث مدخل تعالی عن ذلک والعالم
له الکمال المطلق فی الحدوث ولیس له فی القدم مدخل فخسا عن
ذلک فصار الانسان جامعا فلله الحمد علی ذلک فما اشرفها من حقیقة
وما اظهرها من وجود وما احسنها وما انسبها فی الوجود اذ کان
منها محمد صلی الله علیه وسلم وابو جهل وفرعون وموسی فتحقق
احسن تقویم واجعله مرکز الطایعین والمقربین وتحقق اسفل
سافلین واجعله مرکز الکافرین الجاحدین فسبحان من لیس
کمثله شیء وهو السمیع العلیم هذا کلامه بعبارته الشریفة
تأمل فیها بعد تنقیة الباطن عن المواد التقلیدیة الرسمیة وتلطیف
السر باللطائف الذوقیة الشوقیة عسی الله ان یوفقک للاطلاع
علی شیء من مقاصده قال فان تلک الهویة الواجبة لذاتها انما تدرک

ذاتها

ذاتها لذاتها ادراکا غیر زائد علی ذاتها ولا متمیز عنها لا فی التعقل ولا
فی الواقع وهکذا تدرک صفاتها وتجلیاتها واسماءها وکذلک نسبا
ذاتیة غیبیة غیر ظاهرة الاثار ولا متمیزة الاعیان بعضها عن بعض
ثم انها لما ظهرت بحسب الارادة المخصصة والاستعدادات المختلفة
والوسائط المتعددة مفصلة فی المظاهر المتفرقة من مظاهر هذه
العوالم المذکورة لم تدرک ذاتها وحقیقتها من حیث هی جامعة
لجمیع الکمالات العینیة وسائر الصفات والاسماء الالهیة فان
ظهورها فی کل مظهر ومجلی معین انما یکون بحسب ذلک المظهر
لا غیر الا تری ان ظهور الحق فی العالم الروحانی لیس کظهوره فی
العالم الجسمانی فانه فی الاول بسیط فعلی نورانی وفی الثانی انفعالی
ظلمانی اقول هذا تفصیل لما نبه علیه انفا علی سبیل الاجمال من عدم
قابلیة مرتبة من المراتب جلالیة کانت او استجلائیة لان تصیر
مظهرا تاما ومجلی جامعا للهویة الواجبة الا النشأة العنصریة
الانسانیة وقوله فان تلک الهویة الواجبة اشارة الی دفع ما
یمکن ان یورد ههنا من ان یقال لو کان الغرض من ایجاد الکون الجامع
الانسانی ظهورها بجمیع مراتبها علی نفسها کما ذکرتم لزم تحصیل الحاصل
لانها مدرکة لذاتها بجمیع مراتبها حتی المحسوسات فی التعین الجامع للتعینات
کما سبق تقریره فقال تلک الهویة وان کانت مدرکة لذاتها فی ذلک
التعین بما اشتمل علیه من المراتب والتعینات لکن من حیث انها نفس ذاتها
حاصلا ذلک الادراک فی ذاتها لذاتها ای بکمالها الذاتی علی ما عرفت ولیس
نفس ذلک الادراک ایضا امرا زائدا علی ذاتها ولا متمیزا عنها لا تعقلا ولا

مکلف ولم یکن ثم کان ویقال فیه رب من حیث انه صح

مع

وجود الماسبق بيانه ان لا مجال للتعدد اصلا في هذه الحضرة حيث
ان العلم فيها غير متميز عن المعلوم والعالم اذ هذا التميز انما يحصل حيث
يتمايز فوسا الوجوب والامكان وذلك في مرتبة اخرى غير هذه
المرتبة حيث تتمايز الوحدة عن الكثرة كما ترى وهكذا سائر الصفات
والتجليات والاسماء في هذه الحضرة انما تدرك من حيث نسبة ذاتية
غير ظاهرة الاثار ولا متميزة الاعيان بعضها عن بعض ثم انها لما ظهرت
تلك الهوية في النفس الرحماني الذي هو محل تفاصيل الاسماء ومظهر
تعينات الغير والسوى بحسب الارادة المخصصة والاستعدادات
المختلفة حسب اختلاف شؤنها الذاتية الحاصلة بالفيض الاقدس
والوسائط المتعددة بناء على ما تقرر عندهم ان تلبس الحقيقة السارية
والحقيقة النازلة بالصور السافلة لا يمكن الا بعد تلبسها بالعالية
منها ضرورة ان الاسماء توقيفية اذ بحصول الاعلى تستعد لتحصيل الادنى
منها كتلبس المادة بالصور الحيوانية فانه انما يمكن بعد تلبسها
بالنباتية وحصول ذلك الاستعداد لها فالمراد من الوسائط هاهنا
هو حصول الاستعدادات المترتبة الواقعة في دائرة مراتب
الوجود لا ما يشعر بالعلية كما يتوهم من ظاهر لفظه تمايزت في
المظاهر المتفرقة ومع هذا ما تحرر به امر الظهور فان ظهورها في
هذه الحضرة وان كانت متمايزة في الاعيان مصححة لاطلاق اسم
الغير لظهور اثار الاسماء واحكامها في تلك التعينات المتفرقة
من مظاهر هذه العوالم لكن لم تدرك ذاتها وحقيقتها فيها باعتبار
جمعيتها من حيث هي جامعة لجميع الكمالات العينية وسائر الصفات

قوله تمايزت جواب لما في قوله لما ظهرت تلك الهوية ٥

والاسماء

٧٦

والاسماء الالهية فان ظهورها في كل مظهر ومجلى معين انما يكون
بحسب ذلك المظهر لا غير الا ترى ان ظهور الحق في العالم الروحاني
ليس كظهوره في العالم الجسماني فانه في الاول بسيط فعلي نوراني
وفي الثاني تركيبي انفعالي ظلماني وكذلك في غيره من العوالم والكليات
وجزئياتها فان ظهور كل منها انما هو بتعيناته الخاصة به واظهار
اثاره الخصيصة بذلك كما سبق تحقيقه في بحث الكمال الاسمائي
قال فانبعث انبعاثا اراديا الى المظهر الكلي والكون الجامع الحاصر
للامر الالهي وهو الانسان الكامل فانه الجامع بين مظهرية الذات
وبين مظهرية الاسماء والصفات بما في نشأته الكلية من الجمعية
والاعتدال وبما في مظهريته من السعة والكمال وهو الجامع
ايضا بين الحقايق الوجوبية ونسب الاسماء الالهية وبين
الحقايق الامكانية والصفات الخلقية فهو جامع بين مرتبتي الجمع
والتفصيل محيط بجميع ما في سلسلة الوجود ليظهر فيه بحسبه
وتدرك ذاته حسبما ذكرنا من الحيثية الشريفة الجامعة والجهة
الكاملة اقول لما بين ان التجلي الاول الذي هو حضرة الجمع لا يصلح
لمظهرية المذكورة ولا التجلي الثاني الذي هو محل التفصيل فلا بد من
الانبعاث نحو مظهر جامع للجمع والتفصيل فانبعث انبعاثا
اراديا لان مبدأ هذا الانبعاث هو التخصيص العلمي السابق رتبة
فيكون الانبعاث نحو المخصص اراديا ايجابيا اضطراريا كما هو
مذهب المشايين وذلك المخصص المنبعث اليه باعتبار بطونه هو
المظهر الكلي اي الحقيقة الانسانية التي هي البرزخ الجامع بين الكون

متن

والامكان الشامل لجميع الحقايق المنسوبة اليهما وباعتبار ظهوره
هو الكون الجامع اى النشاة العنصرية الانسانية التي هي اخر
تنزلات الوجود فيكون محيطا بسائر الموجودات لان الامر مظهرا
عبارة عن اظهار حكم الوحدة في عين الكثرة المعبر عنه بالحركة الايجادية
تارة والنكاح الساري اخرى كما ان النهي عبارة عن اظهار حكم الكثرة
ورجوعها الى الوحدة اذا عرفت هذا فاعلم ان السنة الالهية على ما هو
مقتضى الوحدة الذاتية استدعت ان تكون الحركة الايجادية
دورية استرجاعيه كما سيجي تحقيقه ان شاء الله تعالى فالمدد
الهي الذي يتعين من مطلق الفيض الذاتي بالبرزخية المشار اليها
يصل الى العقل الاول المكنى عنه بالقلم الاعلى ثم اللوح ثم العرش
ثم الكرسي ثم باقي الافلاك فلكا بعد فلك ثم يسري في العناصر
ثم المولدات وينتهي الى الانسان منصبغا بجميع خواص ما مر عليه
من المراتب ثم ان كان الانسان المنتهي اليه ذلك المدد المنصبغ ممن
ترقى وسلك واتحد بمراتب النفوس والعقول وتجاوز عنها ايضا
بالمناسبة الذاتية اللازمة لصورته الاعتدالية حتى اتحد بالبرزخية
التي هي مرتبته الاصلية فان المدد الواصل اليه بعد انتهائه في الكثرة
الى اقصى درجاتها ولا شك ان هذه الكثرة لا بد لها من صورة قاطبة
لا يشذ عنها شي وهي احديتها التي بها يصل الى تلك البرزخية التي هي
من جملة نعوتها الواحدية التالية للوحدة الحقيقية فتتم الدايرة
حينئذ بالانتهاء الى المقام الذي منه تعين الفيض الواصل الى العقل
تدبر هذا السر العظيم اذ به يعرف كيفية توجهه من مبدا وانبعاثه

اليه

اليه وهو المظهر الكلي باطنا والكون الجامع الحاصل للامر الالهي
ظاهرا وهو الانسان الكامل اذ هو الجامع بين مظهرية الذات
المطلقة وبين مظهرية الاسماء والصفات والافعال لما في نشاته
الكلية من الجمعية والاعتدال ولما في مظهرية اى قابليته التي هي الحقيقة
البرزخية الجامعة من السعة والكمال وهو الجامع ايضا بين الحقايق
الوجودية والامكانية ونسب الاسماء الالهية والصفات الخلقية
ضرورة ان حقيقته التي هي قاب قوسين الوجوب والامكان منشا
سائر النسب والصفات والحقايق وجوبية كانت او امكانية
الهية او خلقية فهو جامع بين مرتبتي الجمع والتفصيل كما هو محيط
بجميع ما في سلسلة الوجود من المراتب وقوله ليظهر فيه بحسبه
متعلق بقوله انبعث اى ذلك الانبعاث المذكور ونحوه هذا المظهر الكلي
انما هو ليظهر فيه بحسبه من احدية جمعيته وملخصه انه اراد
ان يَظْهَرَ على نفسه في شان من شوونه الكلية الجامعة لجميع افراد
شوونه بحسب ذلك الشان فانه لا يمكن ان يظهر بحسب جامعيته
واحدية جمعيته الكمالية الا في شان جامع لذلك كذلك شريف
لا يمكن مثله اذ ليس كمثله شي فيدرك ذاته فيه من تلك الحيثية
الجامعة التي وراها امكان اصلا بتلك الجهة الكاملة الاحاطية
فهذا هو الغاية للحركة الايجادية والسراية الحبية المعبر عنها
ههنا بالانبعاث قال فلين قيل الواجب لذاته انما يعقل ذاته بحصول
ذاته لذاته ويعقل معلوله الاول الذي يعقل الاشياء كلها
بحصول صورها المفصلة فيه بحصوله له وبحضوره عنده

لاقتضائه اياه وايجابه له وافاضته عليه جميع ما يحصل فيه من
تلك الصور المفصلة ثم انه انما يعقل الاشياء كلها علما عينيا اجماليا
على ما ذهبتم اليه ويعقلها ايضا بحضورها المفصلة فيها في الخارج
علما تفصيليا فهو بحقيقته الواحدة بالوحدة الحقيقية يعقل الاشيا
كلها ويدركها بالوجهين جميعا واما الجزئيات الحادثة فانما يدركها
على وجه يليق به وبكماله الحقيقي اي على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي
الذي يلزم منه النقص والتغير في ذاته **اقول** بعد فراغه عن تحقيق ذلك
الاصل الكلي وبيان ان الانسان هو الغاية للحركة الايجادية على ما
هو مقتضى طريقهم يشير الى دفع ما يرد عليه وعلى طريقهم الموصل
اليه بحسب القواعد الحكمية والقوانين الجدلية منها ان الواجب
لذاته بماله انما يعقل بحصول ذاته لذاته كما سبق بيانه ويعقل ايضا
معلوله الاول الذي يعقل الاشياء كلها بحصول صورها المفصلة
فيه كذلك بحصوله له وبحضوره عنده لما عرفت ان الاقتضاء و
الايجاب انما يستدعيان حصول الموجب وحضوره عند الموجب
بضرب من النسبة شديدة الارتباط وكان المعلول الاول هاهنا
حاصلا عند الواجب حاضرا عنده بما اشتمل عليه من الصور المفصلة
لاقتضائه اياه وايجابه له وافاضته عليه جميع ما هو حاصل فيه
من الصور وايضا فان الواجب يعقل الاشياء كلها علما عينيا اجماليا
بحصوله ذاته لذاته في التعين الجامع على ما ذهبتم اليه ويعقلها
ايضا بحصول صورها المفصلة فيها في الخارج علما تفصيليا
في النفس الرحماني فالواجب بحقيقته الواحدة بالوحدة الحقيقية

يعقل

يعقل الاشياء كلها ويدركها بالوجهين الاجمالي والتفصيلي
فما جعلتموه غاية للحركة الايجادية والسريان الذاتي لا يصلح
للغاية لحصولها بدون الحركة فلئن قيل الغاية للحركة الايجادية
انما هو الادراك التفصيلي للاشياء مطلقا كلياتها وجزئياتها
والواجب بوحدته الحقيقية انما يدرك الكليات منها على هذا
الوجه دون الجزئيات قلنا لا نسلم عدم ادراك الواجب الجزئيات
مطلقا بل يدركها على وجه يليق بكماله الحقيقي اي على الوجه الكلي
لا على الوجه الذي يلزم منه النقص والتغير فانه يمتنع ان يتوجه
نحو هذا الوجه عدم ادراكه مطلقا والى دفع هذا السؤال اشار
بقوله واما الجزئيات **قال** وما قيل ان رؤية الشيء نفسه بنفسه
ما هي مثل رؤيته نفسه في امر اخر يكون له كالمرآة فانه يظهر له في
صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير
وجود هذا المحل ولا تجليه له ففيه نظر فانه لو اريد بها الادراك
المنسوب الى البصيرة وهو الادراك العقلي فالامر الذي يصح
ان يكون مرآة لرؤية نفسه فيه هو العقل الاول من جملة
معلولاته ولو اريد بها الادراك المنسوب الى الباصرة وهو
الادراك الجزئي فمن البين ان الواجب لذاته لا يكون جزئيا لما
عرفت ان كل جزئي لا بد ان يكون ممكنا لذاته وكيف لا فان كل
مرئي بالذات برؤية الباصرة لا بد وان يكون عرضا جسمانيا
وكل ما هو مرئي بالعرض برؤية الباصرة فهو مادي جسما
طبيعيا كان او جسمانيا **اقول** هذا اشارة الى ما ذكره الشيخ

الشيخ محي الدين قدس سره في فصوص الحكم ايماء لدفع الشبهة
المذكورة وهو ان رؤية الشيء نفسه بنفسه بدون تميز المظهر من
الظاهر واستقلاله بظهور احكامه الخاصة به ما هي مثل رؤية
نفسه في امر اخر متميز في الوجود عينا وحسا بظهور احكامه كالمرآة
فانه تظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن
يظهر له من غير وجود هذا المحل وذلك لان القابل له تاثير
في الظاهر فيه باعطائه اياه صورته التي ظهر بها فانها بخصوصها
متفرعة على تاثيره متولدة منها كما اشار اليه رئيس الموحدين
حسين بن منصور الحلاج في قوله وَلَدَتْ اُمّي اَبَاهَا اِنَّ ذَا مِنْ عَجَباتي
ثُمَّ رَبَّتْني صَغيرًا في حُجُورِ الاُمَّهاتِ ثم اورد عليه المصنف انه لو
اريد بالرؤية فيه الادراك المنسوب الى البصيرة وهو الادراك
العقلي فالامر الذي يصح ان يكون مرآة لرؤيته فيه هو العقل الاول
لتميزه في الوجود واستقلاله ضرورة كونه من معلولاته و
اختصاصه بالتعين الامكاني ولو اريد به الادراك المنسوب
الى البصر وهو الادراك الجزئي فمن البين ان الواجب لذاته لا يكون
جزئيا لما عرفت ان كل ما هو معروض للتشخص والتعين الذي يصير بها
الشيء جزئيا لا بد وان يكون من الممكنات وكيف لا فان كل مرئي
بالقوة الباصرة لا يخلو من ان يكون ادراكها له اما اولا وبالذات
او ثانيا وبالعرض وكل مرئي بالذات برؤية الباصرة لا بد وان
يكون عرضا جسمانيا وذلك لان الرؤية اما بخروج الاشعة او بالانطباع
والاشعة انما تنتهي الى السطوح الملونة كما ان الانطباع لا يكون

الامن

الا من شانها وكل ما هو مرئي بالعرض برؤية الباصرة فهو مادي
جسما طبيعيا كان او جسمانيا لكن ههنا محل بحث وهو انه ان اردتم
بقولكم انّ الادراك المنسوب الى الباصرة هو الادراك الجزئي المتعلق
بالاعراض الجسمانية انّ ما حصل للعقل بتوسط هذه الالة مطلقا
منحصر فيه فممنوع لما ثبت عندكم من وجود الكلي بعد الكثرة وان
اردتم به ان الادراك المنسوب الى هذه الالة من حيث كونه صادرا
منها اولا كذلك فعلى تقدير تسليمه لا شك ان للعقل ان يجرد الصورة
المُوْصَلة اليه بوساطة الالة عن اللواحق الخارجية فلا يصح ان
يقال ان العقل لا يدركها مطلقا سيما عند من اعترف بوجود الكلي
الطبيعي في الخارج واذا تقرر هذا فلا يلزم ان يكون الواجب غير
مدرك بواسطة الالات اصلا فلئن قيل ان ما يكون متعلقا لهذا
الادراك من حيث هو كذلك يجب ان يكون محفوفا بالعوارض المادية
الخارجية والواجب من حيث انه واجب يمتنع ان يكون كذلك فلا يصح
نسبة الرؤية اليه قلنا انّ ما يعطيه المحل المنظور فيه لا بد ان يكون
من اللواحق الخارجية للطبيعة الواجبة حتى يصح اسنادها الى
المحل فالتباسها بتلك الملابس المُظْهِرة لها في المدارك من الغاية
المطلقة المطلوبة الباعثة للحركة الايجادية فيجب ان يكون مشاهدة
مدركة بهذه الحيثية نعم يلزم ان لا يطلق عليه حينئذ اسم الواجب
لان الاسماء توقيفية عندهم كما سبق الايماء اليه لكن لا يلزم من عدم
اطلاق هذا الاسم عليه في مرتبة من المراتب ان لا تكون تلك الحقيقة
مرئيّة مطلقا والشيخ ما اطلق عليها هذا الاسم من هذه الحيثية بل

انما اطلق عليها اسم الحق لا مطلقا بل من حيث سماه الحسنى ويؤيد
ما قلنا قول بعض الائمة لم اعبد ربا لم اره وكذلك قول الشيخ في مواضع
متفرقة كقوله فلا ينظر العين الا اليه ولا يقع الحكم الا عليه وقوله
فان قلت محجوب فلست بكاذب وان قلت مرئيا فذاك الذي ادري
وامثاله مما لا يحصى في كلامهم هذا كله اذا نسبت الرؤية المذكورة
الى الحقيقة الحقة من حيث اطلاقها وظاهريتها في مقام قرب النوافل
واما اذا نسب اليها من حيث تقيدها ومظهريتها الخلقية والعبدانية
فسائر المدارك والمشاعر متساوية في عدم ادراك جماله والعقل
كالحس قاصر عن الوصول الى سرادق جلاله لعدم المناسبة بين
الحادث والقديم حيث قال الشيخ في الفتوحات المكية في هذا البحث
وان طلقت المناسبة يوما عليه كما اطلقها عليه الامام الاوحد ابو
حامد الغزالي في كتبه وغيره فبضرب من التكلف وبمرمى بعيد عن
الحقايق والا فاي نسبة بين المحدث والقديم ام كيف نسبة من
لا يقبل المثل الى من يقبل المثل هذا محال اعلم ان هذا الكلام من المصنف
انما وقع في معرض التشكيك من حيث انه في صدد توجيه الاسالة
وايراد الشبه لكن لما لم يكن في تقريبا الاجوبة ما يتعلق بهذا الكلام
وجبنا التعرض لجوابه حتى لا يتوهم انه انما ذكر للتحقيق قال فان
قيل العقل الاول لا يصلح لمرآتية صورته الجامعة لسائر صفاته الكمالية
والتعينات الاسمائية بل انما يصلح لمرآتية تلك الصورة الكون الجامع
الذي يظهر به سائر الاسماء والصفات والتعينات وهو في مظهريته
موقيا عن التحريف والتغيير اذ ما من قابل من القوابل يقبل الفيض

القدسي

القدسي على نحو من القبول وتظهر فيه الصور الالهية على ضرب
من التعين الاولى في الانسان الكامل مثال ذلك على الوجه الاكمل قلنا ان
حقيقته السارية في كل المظاهر ههنا بوحدتها الحقيقية غير مدركة
في كل المراتب الموجودة في الكون الجامع بل انما تدرك صورتها
ههنا في بعض المراتب فيكون ادراك بعض صور الاسماء تعقليا
غيبيا لا غير ومتى تحقق هذا فمن البين حينئذ ان مرآتية الكون
الجامع ليست لصورتها اقول هذا ايراد على ما ذهب اليه السائل من
ان صلاحية المرآتية انما هي للعقل الاول وان الكون الجامع ليس له
صلاحية ذلك اصلا وبيانه ان العقل الاول لاختصاصه بمرتبة
واحدة من مراتب تلك الحقيقة لا يصلح لان يكون مرآة لصورتها
الجامعة لسائر صفاتها الكمالية من الجلالية والجمالية ومرآتيتها الجلالية
والاستجلائية وانما يصلح لذلك ان لو كان له بحسب كل مرتبة من تلك
المراتب نسبة خاصة لا اختصاص له بمرتبة دون اخرى بل يكون
لكل منها فيه حصة بها يصح ان يكون مرآة لها بما فيها من الافراد
حتى يصح ان تكون مرآة للصورة الجامعة مظهرة اياها بجميع ما
هي عليه من غير تحريف ولا تغيير فحينئذ لا يصلح لتلك المرآتية
على الوجه المذكور الا الكون الجامع الذي لا اختصاص له بمرتبة دون
اخرى بل ما من مرتبة الا وفيه منها جزء كما ستعرفه ولهذا يظهر
سائر الاسماء والصفات وجميع التعينات وهو في مظهريته لها
موقيا اياها عن التحريف والتغيير اذ ما من قابل من القوابل الا يمكن
يقبل فيضان الصور الكونية من المبدا المقدس على نحو من القبول

او القوابل الوجوبية تظهر فيه الصور الاسمائية على ضرب من التعين
الا وفي الانسان الكامل مثال ذلك على وجه اكمل الجامعية كمالات الجلالية
والاستجلائية والظهورية والاظهارية على ما عرفت وجواب ذلك
ان الكون الجامع انما يصلح لتلك المرآتية لو ادرك الناظر فيه سائر الاسماء
والصفات في المراتب الموجودة فيه على ما هي عليه وليس كذلك ضرورة ان
الحقيقة السارية في كل المظاهر ههنا التي هي الناظر في الحقيقة بوصفها
الحقيقية غير مدركة اي غير مدركة لجميع المراتب الموجودة في كونها
الجامع حين ينظر اليه والا لزم ان تكون جميع الافراد الانسانية مدركة
لها على الوجه المذكور وليس كذلك بل انما تدرك الحقيقة صورتها ههنا
في بعض المراتب فقط كما هو المشاهد فيكون ادراك بعض الاسماء
تعقليا غيبيا لا غير ومتى تحقق هذا فمن البين ان مرآتية الكون الجامع
ليست للصورة الجامعة لعدم اراءتها جميع المراتب مطلقا قال على
انا نقول ان حقيقة الحق وصورته الحقيقية لو كانت نفس حقيقة
الانسان وصورته لم يبق فرق بين الظاهر والمظهر والمرآة و
المرئي ولو كانت غيرها فلو كانت نفس حقيقة الوجود المطلق كان
غير الانسان الكامل كالعقل المجرد يصلح ان يكون مجلى ومظهرا لها
فلو كانت هي الوجود المتعين بجميع هذه التعينات وسائر الصفات
والاضافات لصح ان يكون مظهرها مجموع العالم الكبير تامل
فان مجموع اجزاء العالم الكبير الواحد بالموضوع وبالهيئة الصورية
الاجتماعية مثل مجموع الانسان المتألف من النفس المجردة والقوة
العاقلة والحادسة والبدن المادي الآلي فلو صح ان يقال ان ههنا وض

حقيقة

حقيقة وصورة طبيعية نوعية هي المدبرة المتصرفة الموحدة
لجميع اجزائه المدركة لها جميعا على ما تقولون به على ان من جملة جزء
العالم انواعا غير متناهية وجد بعضها في الازمنة الماضية ثم انقرض
بالكلية ووجد بعضها في الازمنة الحاضرة ثم انها تنقرض بالكلية
في الازمنة المستقبلة ويوجد البعض الباقي منها في الازمنة الاتية
مع انه لم يوجد في الازمنة الماضية والحاضرة لكنه انما يصير
منقرضا بعد زمان بالكلية ثم ان جميع الكمالات الممكنة لنوع
الانسان لا يمكن حصولها لشخص واحد من الاشخاص الكاملين
من ذلك النوع المختلفين بحسب الاستعدادات الغير المتناهية
الموجودة في الازمنة الغير المحدودة فلا يمكن ان يجعل فرد منهم
من المظاهر التامة الكاملة بالنسبة المحصورة لتلك الحقيقة
وكيف لا وان الكمال الذي لخاتم الانبياء عليه الصلوة والسلام
لا يمكن حصوله لنبي اخر والكمال الذي لخاتم الاولياء عندهم لا يمكن
حصوله لولي اخر من الاولياء اقول هذه اشارة الى ابطال القول
بالمرآتية والظاهرية والمظهرية مطلقا وبيان ذلك ان صلاحية
مرآتية الانسان الكامل بل مرآتية شيء من الموجودات بخصوصه
للحقيقة الحقة غير متصورة بوجه من الوجوه فانه لو امكن ان
يكون ههنا شيء يصلح للمرآتية كان العالم الكبير هو ذلك الشيء
وهو ايضا لا يصلح لها وذلك لان حقيقة الحق وصورته الحقيقية
لا تخلو من ان تكون هي نفس الحقيقة الانسانية او غيرها والثاني
منحصر في القسمين اذ لا تخلو عن ان تكون هي حقيقة الوجود المطلق

قوله فلا يمكن جواب قوله فلو صح

او الوجود المقيد المتعين بجميع التعينات ضرورة ان المتعين بتعين
خاص مقابل للتعينات قد ابطلته الدلائل السابقة بالوجوه البينة
المذكورة فلو كان الاول اعني الحقيقة الحقة نفس حقيقة الانسان
فامتناعه ظاهر ضرورة انه لم يبق حينئذ فرق بين الظاهر والمظهر
والمرأة والمرائى وذلك بين الاستحالة ولو كان الثانى وهو ان
تكون تلك الحقيقة هي حقيقة الوجود المطلق فالامر يلزم حينئذ
ان تكون لسائر الموجودات صلاحية المرأتية فيكون غير
الانسان الكامل له هذه الصلاحية سيما العقل المجرد الذى هو اقرب
رتبة واقدم صلاحية وادومها فلا اختصاص للانسان بهذه
الصلاحية بل ولا لشىء من الموجودات واما الثالث وهو ان
تكون تلك الحقيقة هي الوجود المتعين بجميع التعينات وسائر
الصفات والاضافات فانه يلزم حينئذ ان لا يصلح لمظهريتها
الا مجموع العالم الكبير بجميع اجزائه فان له ايضا صورة و
وحدانية لان مجموع اجزائه العالم الكبير الواحد بالموضوع
والهيئة الصورية الاجتماعية مثل مجموع الانسان المتالف من
النفس المجردة والقوة العاقلة او الحادسة والبدن المادى الالى
فلو صح ان يقال ان ههنا اى فى العالم الكبير وحدة حقيقية
وصورة طبيعية نوعية هي المدبرة المتصرفة الموحدة لجميع
اجزائه المدركة لها جميعا اى كلياتها وجزئياتها على ما تقولون
به فانه خلاف مذهب السائل مع ان من جملة اجزاء العالم انواعا غير
متناهية وجد بعضها فى الازمنة الماضية ثم انقرض بالكلية كالحوادث

المقارنة

المقارنة للازمنة الماضية ووجد بعضها فى الازمنة الحاضرة
ثم انها تنقرض بالكلية فى الازمنة المستقبلة كالحوادث المقارنة
لهذا الزمان ويوجد البعض منها فى الازمنة الاتية مع انه لم يوجد
فى الازمنة الماضية والحاضرة لكنه انما يصير منقرضا بعد زمان
بالكلية كالامور المقارنة للازمنة المستقبلة هذا مع ان جميع
الكمالات الممكنة لنوع الانسان لا يمكن حصولها لشخص واحد
من الاشخاص الكاملين من ذلك النوع لان افراد ذلك النوع مختلفة
بحسب الاستعدادات الموجودة فى الازمنة الغير المحدودة فلو
حصل لواحد منها جميع كمالات النوع يلزم ان يكون ذلك الفرد
حاضرا لما لا يتناهى وذلك محال واذا كان الامر على هذا الوجه فلا يمكن
ان يجعل فرد منهم من المظاهر التامة فقوله فلا يمكن جواب
الشرط المذكور اى لو صح ان تكون الوحدة الحقيقية مدركة
ومتصرفة فى العالم الكبير المشتمل على الاجزاء الغير المتناهية
لاستحال ان يجعل فرد من افراد تلك الاجزاء من المظاهر التامة
الشاملة الكاملة بالنسبة الى صورة تلك الحقيقة السارية
فى العالم الكبير بجميع اجزائه وكمالاته وكيف لا يستحيل ذلك
وانتم ذاهبون الى ان الكمال المخصوص بخاتم الانبياء لا يمكن حصوله
لنبى اخر والكمال الذى لخاتم الاولياء لا يمكن حصوله لولى اخر من
الاولياء فكيف يمكن ان يكون واحد من افراد الانسان الذى هو
احد اجزاء العالم الكبير مشتملا على جميع افراده وكمالاتها على
تقدير ان لا يمكن حصول كمالات واحد من تلك الاجزاء الاخر قال

وحينئذ لو صح ان يجعل ذلك المظهر جميع اجزاء العالم الذي يكون
من جملته الانسان واشخاصه ثم ادراك الحقيقة ذاتها من حيث
هي جامعة لجميع الكمالات على النسق المذكور ولو لم يكن من الكمالات
الحقيقية المؤثرة المرغوب فيها المطلوبة لذاتها لم يصلح ان يكون
علة غائية لايجاد العوالم على ما ذهبتم اليه ولا تنبعث نحوه الارادة
المخصصة والمحبة الذاتية الالهية ولو وجب ان يكون من جملتها
لتوقف الواجب لذاته في شيء من كمالاته الحقيقية على غيره الممكن
بحسب ذاته الحادث من جهة نشاته فلم يكن الواجب لذاته واجبا
من جميع جهاته فلئن قلتم ان توقفه في ذلك على الكون الجامع لا يمكن
ان يكون من حيث هو مغاير اياه قلنا ان توقفه عليه من جهة
اشتماله على جميع القوابل والمظاهر وانضمام بعضها الى البعض وما
يشبهه ولا شك ان الكون الجامع من هذه الجهة مغاير له **اقول**
هذه تتمة الايراد المبطل للمرآتية والمظهرية مطلقا وبيان ذلك
انه قد بين ان حقيقة الانسان لا تصلح لتلك المظهرية فحينئذ
لو جعل الصالح لها هو العالم الكبير بجملة اجزائه الكيانية والالهية
لزم المحال ضرورة انه لو صلح ان يجعل مرآة الحقيقة الحقة الوجوبية
العالم الكبير اعني جميع اجزاء العالم الذي من جملته الانسان واشخاصه
فحينئذ ادراك تلك الحقيقة ذاتها من حيث هي جامعة لجميع الكمالات
الاسمائية على النسق المذكور الذي هو عبارة عن ظهورها
بسائر مراتب العالم حتى المحسوسات في نشأة جامعة لمرتبتي
الظهور والاظهار حائزة لمنقبتي الشهود والاشهاد اعني نشأة

الحقيقة

الحقيقة الانسانية لو لم يكن من الكمالات الحقيقية المؤثرة المرغوب
فيها المطلوبة لذاتها لم يصلح ان يكون علة غائية لايجاد العوالم
باعثة للحركة الحبية الايجادية على ما ذهبتم اليه وحينئذ يجب ان
لا تنبعث نحوه الارادة المخصصة والمحبة الذاتية الالهية
ولو وجب ان يكون من جملتها لزم ان يكون الواجب لذاته محتاجا
في شيء من كمالاته الحقيقية الى غيره الممكن بحسب ذاته الحادث
من جهة نشاته متوقفا كمالاته عليه فاذا كان مرآتية العالم تستدعي
الادراك المذكور المستلزم لاحتياج الواجب وتوقفه في كمالاته
على غيره فلو صح مرآتيته لزم ان لا يكون الواجب لذاته واجبا
من جميع جهاته فقوله فلم يكن الواجب لذاته واجبا من جميع
جهاته جواب الشرط المذكور ثم اورد على هذا الكلام بان توقف
تلك الحقيقة في كمالاتها على الكون الجامع اي النشأة الانسانية
لا يمكن ان يكون من حيث هي مغايرة لها فانها بهذه الحيثية معدومة
مطلقا كما مر غير مرة فلا تصلح لان تكون موقوفة عليها الكمالات
الواجبية فاجاب بان توقفها على تلك النشأة انما هو من حيث اشتمالها
على جميع القوابل والمظاهر المتكثرة حتى يصح ان تكون مظهر الحقائق
الاسماء وخصوصياتها ومن حيث اشتمالها على النسبة الانضمامية
التي لبعضها الى البعض وما يشبه تلك النسبة الانضمامية من انواع
النسب مثل التنافي والتقابل الموجب لتعاكس اشعة الاظهار و
ظلال الظهور حتى يظهر ان يكون مظهرا لتلك النسب الواقعة
فان خصوصيات القوابل انما تعرف بالنسب ولا شك ان الكون

الجامع من هذه الحيثية مغاير للواجب ضرورة من جهة الكثرة الامكانية
العدمية قال انهم قد اتفقوا على ان وصول الانسان الى حد الكمال
الحقيقي لا يمكن الا بانحلال العقد والتخلص من القيود وبحصول الانطلاق
والوصول الى حد الاطلاق فيكون الكمال الحقيقي والادراك العيني الحقيقي
لا يحصل عندهم للسالكين ما لم يصلوا الى مرتبة الاطلاق والادراك
والعلم الذي هو الكمال عندهم ما ينكشف لهم عند الوصول الى هذه المرتبة
وسقوط سائر القوى الجسمانية المدركة والمعينة على الادراك عن
التاثير والفاعلية وتوجه القوى القدسية والعاقلة بالكلية
نحو القدس وانخراطها في سلك الملأ الاعلى من الارواح المجردة
وكونها بمعزل في تلك الحالة عن استعمال تلك القوى الجسمانية وح
فلا اعتبار عندهم بمثل هذه الادراكات الحسية والخيالية والوهمية
والفكرية بل هذه الادراكات عندهم مانعة لحصول ما هو الكمال
الحقيقي عندهم لاتفاقهم على ان حصوله لا يمكن الا بقهر القوى الطبيعية
وتقوية القوى القدسية وتبديل الاخلاق السيئة بالحسنة و
وملازمة الافعال الجميلة وكان الانسان الكامل هو المشارك للعقول
المجردة والارواح الكاملة فلا يمكن ان يقال انه هو الكون الجامع
اذ لا يوجد فيه مثل العفاريت والمردة ولا يماثل السباع والوحوش
والبهايم والحشرات الموذية ومن البين انه لا يوجد فيه ما يماثل الا
فلاك والكواكب الغير القابلة للخرق والالتيام والمتحركة على سبيل
الاستمرار والدوام مع عدم عروض الانقطاع اقول ما سبق من
الاشكالات انما هي متعلقة بالقسم النظري من علومهم وهذه الايرادات

الافلاك نخ

متعلقة

متعلقة بالقسم العملي منها من جملتها انهم قد اتفقوا على ان وصول الانسان
الى حد الكمال الحقيقي اي بلوغه الى مرتبة حقيقته الجامعة لساير الاسماء
والحقايق كما عرفت لا يمكن الا بعد انحلال العقد الحاصلة عند تطوره
بالاطوار الاستيدادية والاستقرارية والتخلص عن القيود الحاصلة
له في تلك المراتب مما اكتسبه من كل واحد منها حين تلبسه بها وتطوره
بحسبها حتى يدخل في الانطلاق الاصلي ويحصل له الوصول الى الاطلاق
الذاتي الذي هو مقتضى تلك الحقيقة فيصل الى الكمال الحقيقي الذي هو
ادراك الحقايق على ما هو ادراكا حقيقيا عينيا فانه لا تحصل لاحد
من السالكين هذه المرتبة عندهم ما لم يصلوا الى مرتبة الاطلاق فان
الادراك الذي في كل مرتبة انما هو بحسبها مشوب باحكامها الخاصة
بها فان الادراك الحقيقي والعلم اليقيني الذي هو الكمال عندهم ما ينكشف
لهم عند الوصول الى هذه المرتبة وسقوط سائر القوى الجسمانية
المدركة والمعينة على الادراك عن الفاعلية والتاثير لئلا تختلط
المدركات الحقيقية الكلية باحكام تلك القوى من العوارض الخارجية
الحاجزة واللواحق المادية المانعة عن ادراك الحقايق وتبقى صرافتها
الاطلاقية حتى يتمكن القوى القدسية والعاقلة والعقول القريبة
بتحصيل الوجوه المناسبات من دوام ملاحظة المبدا الحق والاستخلاص
عن وجوه ما به الامتياز كما ذكر ولا يخفى انه حينئذ بمعزل في تلك
الحالة عن استعمال القوى الجسمانية واذا كان الامر على هذا الوجه
فلا اعتبار عندهم بمثل هذه الادراكات كلها تكون عندهم مانعة لحصول
ما هو الكمال الحقيقي لا يمكن تحصيله الا بقهر القوى الطبيعية وتقوية

الى الاطلاق نخ

ت الحسية والخيالية والوهمية والفكرية
بل هذه الادراكات كلها صح

لديهم وايضا اتفاقهم على
الكمال الحقيقي صح

القوى القدسية وتبديل الاخلاق السيئة بالحسنة وملازمة الافعال
الجميلة يلزم منه ان يكون الانسان الكامل هو المشارك للعقول المجردة
والارواح الكاملة في تمام الصفات فلا يمكن ان يقال انه الكون
الجامع اذ لا يوجد فيه على هذا التقدير مثل العفاريت والمردة ولا امثال
السباع والوحوش والبهايم والحشرات المؤذية ما دام في هذه المرتبة
ومن البين ايضا انه لا يوجد فيه مطلقا في جميع مراتبه ما يماثل الافلاك
والكواكب الغير القابلة للخرق والالتيام المتحركة على سبيل الاستمرار
والدوام مع عدم عروض الانقطاع بشهادة بديهة العقل انه ليس
في الانسان شيء كذلك **قال** ثم من البين ان الكمال الذي يقولون به
كالامر الممتنع لانه لو وصل اليه السالك وادركه لما امكنه ان يعقل
بالقوة العاقلة فامتنع ان يتعلق به شيء من القوى الجسمانية
المدركة بالحفظ والاحساس والتخيل والمحاكاة وهذا بين لا
يحتاج الى بيان زايد فامتنع ان يعبر عنه بشيء من العبارات على ان
تجرد القوة الناطقة القدسية عن القيود الطبيعية لا يتحقق
الا بالموت لا بالاعراض عنها بعدم التفاتها اليها والى مقتضياتها و
افعالها وغاياتها وبين ان انحصار النظر في الامر المطلق ودوام الملاحظة
له لا يوجب دفعها وصيرورتها في حكم العدم ثم ان الروح الناطقة
لا تتجرد بالموت عن كثير من القيود التي هي من لوازمها كالاجزاء بالنسبة
اليها **اقول** هذه شبهة اخرى دالة على امتناع حصول غايتهم المطلوبة
وغرضهم المرغوب فيه المسمى بالكمال عندهم وذلك لان الكمال الذي يقولون
به كالامر الممتنع لان حصوله يستلزم امتناع ادراكه وكل ما حصوله

يستلزم

يستلزم امتناع ادراكه يكون ممتنع التحصيل فيكون الكمال المطلوب عندهم
امرا ممتنع التحصيل فيكون ممتنعا وبيان ذلك ان من الاصول المقررة
عندهم ان الكمال الحقيقي المطلوب لديهم لو وصل اليه السالك وادركه
لما امكنه ان يتصور ذلك بالقوة العاقلة ويحاط بالقوة العقلية
فان الاراء متفقة على ان للعقل طورا خاصا في الادراك لا يمكنه
ان يتجاوز عنه كما هو حال ساير المشاعر فان لكل منها مرتبة مخصوصة
في الادراك ومدركات خاصة بها لا يتعلق ادراكها الا بها في تلك المرتبة
خاصة فللعقل ايضا مرتبة مخصوصة في ادراكه ومدركات لا يتجاوز
ادراكه عنها وكما ان البصر مثلا لا يقدر ان يتجاوز عن ادراك الكيفيات
المبصرة ويدرك الاصوات والنغم فكذلك العقل لا يمكن ان يتجاوز
عن ادراك الكليات المعقولة ويدرك الحقايق الكشفية والمعاني
الذوقية فاذا امتنع ان يحاط الكمال المذكور بالصورة العقلية
امتنع ان يتعلق به شيء من القوى الجسمانية المدركة ويختص
بحفظه واحساسه وتخيله ومحاكاته لان القوة العقلية المجردة
التي هي اقرب القوى الى صرافة القدس وابعدها عن اللواحق
المادية والعوارض الخارجية لا تدركها فهذه القوى الجسمانية
التي انما تدرك الاشياء محفوفة بالعوارض واللواحق احرى بذلك
وهذا بين لا يحتاج الى بيان زائد واذا كان كذلك امتنع ان يعبر
عنه ايضا بشيء من العبارات لان الالفاظ انما وضعت بازاء المعاني
المعقولة فما لم يعقل لم يكن مدلولا للالفاظ لان دلالة الالفاظ
على المعاني انما تكون بعد تعبيرها بالفاظ والتعبير مسبوق بتعقل

اي تعبير القوة العاقلة بالالفاظ عن المعاني ٥

المعاني وانطباعها في الحافظة ثم تخيلها في المتخيلة ومحاكاتها لما تحاذي
من الالفاظ باحساسها بالحس المشترك وتعبيرها بذلك عنها فما لم
يكن المعنى معقولا او متخيلا لم يكن ان يدل عليه بالالفاظ المحسوسة
والاشارات الوضعية واذا انقرر هذا ظهر انه يمتنع ان يعبر
عن تلك الغاية التي هي الكمال عندهم بشيء من العبارات فيكون من
الممتنعات والمعدومات الصرفة ضرورة لان كل ما ليس بممتنع
ومعدوم صرف فهو صالح لان يعبر عنه فانعكس الى قولنا كل ما امتنع
ان يعبر عنه فهو ممتنع ومعدوم صرف وايضا فان تجرد القوة
الناطقة القدسية عن القيود الطبيعية التي هي مبداء الاخلاق
والافعال الرذيلة على ما التزموه لكونه شرط الكمال عندهم لا يتحقق
الا بالموت ولا يمكن تحققه بمجرد الاعراض عنها وعدم التفات النفس
اليها والى مقتضياتها وافعالها وغاياتها فان الملكات الطبيعية لا
يمكن ان تتخلف عن الشخص بمجرد التصورات والافعال المضادة لها
وما قيل ان دوام ملاحظة المطلق يوجب رفع القيود كذلك فان
انحصار النظر في الامر المطلق ودوام الملاحظة له لا يوجب رفعها
وصيرورتها في حكم العدم فان الامور الثابتة بالطبع اللازمة لخصوصيات
المراتب التابعة اياها وجودا وتحققا لا يمكن ان ترتفع بمجرد امر اعتباري
تصوري من الملاحظة والمراقبة وغيرهما على ان الروح الناطقة بالموت
ايضا لا تتجرد عن كثير من القيود التي هي لوازمها وكالاجزاء بالنسبة
اليها فكيف بدونه قال على انا نقول ان الكمالات المستندة الى الحجج القوية
والبراهين القاطعة الحاصلة للنفس الناطقة بالافكار الصحيحة عند

اعتدال

اعتدال مزاج البدن واعتدال امزجة ساير الاعضاء والقوى الحيوانية
والنفسانية والطبيعية لو صح ان يقال انها من النقائص والخيالات
الفاسدة والحجب المانعة للوصول الى الكمال الحقيقي لصح ان يقال ان الادراكات
الحاصلة من تكرار بعض الالفاظ المعينة بالاصول القوية المحللة
للارواح النفسانية المدهشة للحواس البشرية لا سيما عند التخلي عن
الخلايق والسكون في المواضع المظلمة وما لازمه الطريقة المسماة
عندهم بمخالفة النفس من جملة الادراكات الحاصلة لارباب الماليخوليا
والممرورين الذين يحكمون بثبوت ما لا تحقق له في الاعيان لسوء
ظنهم وفساد افكارهم ويشاهدون صورا واصواتا لا وجود لها
في الخارج اصلا لانحراف امزجتهم وفساد بنيتهم واما الحالة المسماة
عندهم بمخالفة النفس فهي بالحقيقة ايلام للروح واتعاب للبدن
بالجوع والسهر المفرطين المجففين للدماغ واجزائه المخرجين لامزجة
الاعضاء والارواح والبدن عن الاعتدال وارتكاب الالام والمشقات
وترك الراحات بالاختيار وتعذيب النفس بتحصيل ملكة نفسانية
تكلفية تفيد الحزن والبكاء والهم والخوف والحزن والبوس والذلة
وقلة الجمعية والفقر والمسكنة وسقوط الهمة ونفي السرور
والفرح واعتدال المزاج واللذة البدنية والروحانية فهذه الحالة لا
شك انها مسقطة للطبيعة مضعفة للقوة موجبة لانحراف الامزجة
الانسانية عن الحالة الاعتدالية مفيدة لامراض كثيرة بعضها بدنية
وبعضها نفسانية معدة لقرب الموت وزوال القوة بالضرورة فالادراكات
المتفرعة على هذه الطريقة لا شك انها من جملة الادراكات الفاسدة اقول

هذه اشارة الى الشبهة التى اوردها فى صدر الرسالة من ان القطع بما يخالف
العقل ضرورة مما يدل على استحكام سوء المزاج وبيان ذلك ان الكمالات
العقلية لاهل الاستدلال المستندة الى الحجج القوية والبراهين القاطعة
الحاصلة للنفس الناطقة بواسطة الافكار الصحيحة عند اعتدال مزاج
البدن واعتدال سائر الامزجة لسائر الاعضاء الآلية من موضوعات
القوى الادراكية وما يعاونها من القوى النفسانية والحيوانية والطبيعية
بدون تحريك شيء منها وميلها عن كيفيتها الاعتدالية التى هى صورة
الوحدة الحقيقية ومظهر ظهورها ومصدر سائر الاوصاف الحقة
والآثار الصحيحة انما هى الكمال الحقيقى والادراك فلو صح ان يقال
انها من النقائص والخيالات الفاسدة والحجب المانعة للوصول الى الكمالات
الحقيقية لصح ان يقال ان الادراكات الحاصلة من تكرار بعض الالفاظ
المعينة بالاصوات القوية المحللة للارواح النفسانية التى هى موضوعات
العلوم والادراكات المدهشة للحواس البشرية المعاونة اياها فى
صدور الآثار الكمالية ولا سيما عند التخلى عن الخلائق والسكون
فى المواضع المظلمة وتناول الاغذية الردية للكيموسات الفاسدة
فى الاوقات المغيرة وملازمة الطريقة المسماة عندهم بمخالفة النفس
المعلوم بطريقة التجربة والقياس العقلى ان ارتكاب شيء من ذلك
يزيد فى القوة الخيالية والوهمية بميل الصورة الاعتدالية الدماغية
عن وحدتها المزاجية اللطيفة الانسانية واستيلاء المرة السوداء
على سائر القوى المدركة فيكون الادراك الحاصل لهم حينئذ من جملة
الادراكات الحاصلة لارباب الماليخوليا والممرورين الذين يقطعون بثبوت

مالا

ما لا تحقق له فى الاعيان لسوء ظنهم وفساد افكارهم باختلال الصورة
الاعتدالية التى هى الالات لتلك القوى ولذلك يشاهدون صورا واشخاصا
لا وجود لها فى الخارج اصلا لانحراف امزجتهم عن الاعتدال وفساد بنيتهم
بتطرق الاختلال وذلك لان ظهور علامات الامراض عقيب ارتكاب اشباهها
يفيد الجزم بوقوعها ضرورة واما الحالة المسماة عندهم بمخالفة النفس
فهى فى الحقيقة ايلام للروح بارتكاب المكاره وما يكون على خلاف ما
تشتهيه واتعاب للبدن بالجوع والسهر المفرطين المجففين للدماغ والاجزاء
التى هى من الآلات القوى النفسانية الفكرية المخرجين لامزجة الاعضاء
الآلية والارواح النفسانية بل البدن كله الذى هو موضوع جميع
القوى عن الاعتدال وبارتكاب الآلام والمشقات وترك الراحات
بالاختيار وتعذيب النفس بتحصيل ملكة نفسانية تكلفية تفيد الحزن
والبكاء والهم والخوف والحزن والبؤس والذلة وقلة الجمعية
والفقر والمسكنة وسقوط الهمة بارتكاب الامور الخسيسة و
الاوضاع الشنيعة واحتمال اذى الناس وغير ذلك مما ارتكبه الملامتية
منهم وهذه كلها مع انها من الاخلاق الخسيسة الواقعة فى طرف
التفريط من العدالة الحقيقية الكمالية تنفى السرور والفرح واعتدال
المزاج اللذة البدنية والروحانية الذى به قيام العلاقة الحياتية
فهذه الحالة لا شك انها مسقطة للطبيعة مضعفة للقوة موجبة
لانحراف الامزجة الانسانية عن الحالة الاعتدالية مفيدة لامراض كثيرة
بعضها بدنية وبعضها نفسانية كما سبق معدة لقرب الموت وزوال
القوة بالضرورة فالادراك المتفرع على هذه الطريقة لا شك انها

من جملة الخيالات الفاسدة و الادراكات الباطلة **قال** قلنا ان المظهر
الكامل هو الكون الجامع الحاضر لجميع المظاهر في سائر المراتب الموجودة
فيه فان المرتبة الاولى يوجد فيها العلم بالذوات وسائر الصفات و
والماهيات علما عينيا اجماليا غير تفصيلي والمرتبة الثانية يوجد فيها
العلم بالجميع علما عينيا تفصيليا والمرتبة الثالثة توجد فيها تلك
وجودا عينيا تفصيليا وتدرك فيها بعدة ضروب من نوع الادراك
والمرتبة الرابعة يوجد فيها جميع ما في هذه المراتب لاشتمالها عليها
مع اشتمالها على معنى الاحدية الجمعية الحقيقية التي لا يتصور من جهة
التمام والكمال فظهران الاكملية الظاهرة بحسب جميع هذه المظاهر
لا يمكن حضورها من حيث هي كذلك الا في هذا المظهر فتامل ذلك
قوله فيكون ادراك بعض الصور والاسماء تعقليا غيبيا مردود
لان الحقيقة السارية في الكل بذاتها تدرك ذاتها وما عدا ذاتها من لوازم
ذاتها غيبيا اجماليا في الانسان الكامل والكون الجامع المتضمن لسائر
المظاهر المشتمل على جملة ما ذكر من المراتب وانما تدرك الامرين فيه
جميعا فيه ببعض التعينات والاسماء الالهية ادراكا عقليا تفصيليا
على حسب ما فيه من القوابل وتدركها ايضا ببعض تعينات واسماء اخر
ادراكا وهميا وتخيليا على حسب ما فيه من القوابل التي تتعلق بتلك
التعينات وهي انما تدرك الكل بالكل بحسب ما فيه من الكل ادراكا تاما
لا مزيد عليه فتامل **اقول** هذا شروع في دفع تلك الشبهة على الترتيب
بدأ بجواب الشبهة القائلة بعدم صلاحية الانسان لان يكون
مظهرا كاملا اولا واستحقاقية غيره من التعين العلمي والعقل الاول

والعالم

بالتعينات

وتخيليا

و العالم الكبير لتلك المظهرية اكثر وبيانه ان المظهر الكامل عبارة
عن الكون الحاضر بجميع المظاهر التي في سائر المراتب الموجودة فيه
وهذا هو النشاة العنصرية الانسانية لا غير فانها اخر تنزلات
المظاهر الواقعة في اخر تنزلات المراتب وقد عرفت ان كل مظهر سافل
شامل للعالي وكل مرتبة شاملة سافلة لعليا ها بما فيها من المظاهر
فيكون الانسان العنصري هو الحائز لسائر المراتب والمظاهر فلا
يصلح للمظهرية المذكورة الا هو لان المظهر الكامل الذي هو عبارة
عما يصلح لان يكون مرات جامعة لجميع الحضرات الالهية والعوالم
الكيانية المذكورة يجب ان يكون فيه لكل مرتبة من المراتب الكلية
انموذج خاص به يكون ذلك عنده كالنسخة الجامعة لسائر جزئيات
تلك المرتبة الهية كانت او كونية اذ لكل فرد من افراد المظاهر الجزئية
مرتبة خاصة يظهر بخصوصيته الخاصة به فيها ولا يظهر في مرتبة
اخرى ذلك الظهور فان الكل وان كان له ظهور في الكل لكن بحسبه
ومن حيثيته ومع ذلك تكون له احدية جمع الجميع التي بها
يصلح لمرآتية الحضرة الواحدة بالوحدة الحقيقية ومع ذلك
يختص بالنشأة العنصرية الانسانية فانها لما كانت اخر تنزلات
الوجود فقد حصل لها من كل مرتبة عند وصولها اليها في مرورها
عليها انموذج جامع ونسخة شاملة يظهر فيها جميع ما في تلك
المرتبة صالحة لان تكون مرآة لما فيها فتكون نشاته هذه عبارة
عن مجموعة مشتملة على جميع هذه النسخ والانموذجات والمرايا
مع احديه جمع الجميع من كل شئ لبه ولطيفه مستودع في هذه

سافلة شاملة ظ

المجموعة اذا عرفت هذا علمت ان المرتبة الاولى اى التعين الاول العلمي
لا يصلح لتلك المظهرية وان كانت جامعة لتلك المراتب فان ما يوجد فيها
من المراتب والمظاهر غير متمايز بعضها عن البعض ولا متميز عنها ايضا
فيكون ذلك الظهور علما غيبيا اجماليا لا تفصيليا وكذلك المرتبة الثانية
اى العقل الاول فانها وان كانت لها ايضا جامعية توجد فيها صور
الجميع متمايزة اعنى علمه بالجميع علم غيبى تفصيلى لكن تلك الصور المتمايزة
انما هى الصور التى بحسب مرتبته الخاصة فقط وكذلك المرتبة
الثالثة وهى ههنا العالم الكبير فانه وان كان توجد فيها تلك المعانى
وجودا عينيا تفصيليا ويدرك فيها الجميع ايضا بعدة ضروب من
نوع الادراك لكن قد فاتته احدية جمع الجميع واما المرتبة الرابعة
التى هى النشأة العنصرية الانسانية فيوجد فيها جميع ما فى هذه
المراتب لاشتمالها على جميع المراتب لما فيها من المظاهر مع اشتمالها
على معنى الاحدية الجمعية الكمالية التى لا يتصور المزيد عليها من جهة
التمام والكمال اذ بها يحصل للحضرات الالهية مع العوالم الكيانية
صورة وحدانية جامعة لجميع المظاهر بحيث لا يشذ عنها فى الوجود
شيء اصلا فاذن ظهر من هذا التحقيق ان صورة الاكملية الظاهرة
بحسب احدية جمع جميع ما فى هذه المظاهر لا يمكن حضورها
الا فى هذا المظهر التام الانسانى وما قال السائل ههنا من انه يلزم
ان يكون ادراك بعض الصور والاسماء تعقليا غيبيا ولا يصلح
ان يكون مرآة جامعة للجميع مردود فان الحقيقة السارية فى الكل
الظاهرة بها لها فى هذه النشأة الجامعة نوعان من الادراك ادراك

من حيث

من حيث الحقيقة الظاهرة ذاتها بذاتها وما عداها من الاسماء الالهية
الوجوبية والحقايق الكونية الامكانية وذلك بان تدرك سائر الشئون
فى شان جامع من حيث ذاتها ادراكا اجماليا وهو الكون الجامع الانسانى
المشتمل على المراتب بحسب حقيقته الكاملة ودائرته المحيطة بالقوسين
المذكورين حسبما عرفت غير مرة وادراك آخر لذاتها لكن لا من حيث
الحقيقة الظاهرة اى بذاتها بل من حيث المظاهر وتعيناتها ادراكا
تفصيليا عينيا كما عرفت تحقيقه فى تفصيل معين للكمال الاسمائى لكن
لهذا النوع من الادراك افراد مختلفة لحقيقة فى كل مرتبة اذ الحقيقة
فى كل مرتبة انما تدرك ذاتها من حيث تلك المرتبة لا بد وان يكون بها
فلا بد من ادراك يكون مبداه من تلك الحيثية الا ترى انها تدرك
ذاتها من حيث بعض تعيناتها الامكانية والاسماء الالهية من الكليات
ادراكا عقليا تفصيليا فقط على حسب ما فيه من القوابل الكلية
وتدركها ايضا من الحيثيتين المذكورتين بتعينات واسماء اخر
كما اذا احتفت ببعض اللواحق الجزئية والعوارض الشخصية
من الامور المعنوية والمثالية فتدركها ببعض تعينات القوى و
مظاهر المشاعر ادراكا وهميا وتخيليا على حسب بعض ما فيه من
القوابل الجزئية وتدركها ايضا بتعينات واسماء اخر كما اذا
احتفت باللواحق الجزئية الصورية والعوارض المشخصة الخارجية
فتدركها بتعينات القوى الجسمانية والمشاعر الظاهرة ادراكا
حسيا كل ذلك على حسب ما فيه من القوابل التى تتعلق بها تلك التعينات
من القوى والمشاعر وانما تعرض فى الصورتين الاوليين للحيثيتين

من الكليات بيان

دون الاخيرة لان المشاعر الظاهرة التي اختصت في هذه الصورة
بالادراك متعلقها بالذات انما هي الصور الكونية والعوارض الامكانية
واما الحقايق الاسمائية والجواهر الوجهية فلو تعلقت بها لايكون
ذلك الا بالعرض والواسطة لا بالذات فمتعلق مدارك هذه الصورة
لايكون الاجهتية واحدة من حيثية الحقيقة وقوسا واحدا من
قوسي الدايرة واذا عرفت المقدمات تحققت ان الحقيقة الحقة بحسب
هذه النشاة العنصرية الانسانية التي هي مجموعة من نسخ جميع
المراتب تطلع على كل منها بمطالعة نسختها الخالصة بها فتدرك
الكل حينئذ بالكل بحسب ما فيها من الكل ادراكا تاما كاملا فانها
باحدية جمع هذه المجموعة تدرك احدية جمع الكل فيكون ادراكها
جامعا بين الجمع والتفصيل فلا يكون اتم منه وقوله فتامل اشارة
الى هذه النكتة كل كلي بكل كلك مشغول فكلي اليك يهرب منكا
قال ولابد ان يراد بحقيقة الكل وصورته الوجود المتعين بسائر
التعينات التي بها يكون مصدرا لجميع الافعال الكمالية وجملة الاثار
الفعلية فلا شك ان الانسان من حيث هو حاضر لجميع القوابل
العلوية والسفلية من الروحانية والمثالية والطبيعية والامتزاج
الحقيقي فهو بهذه الحيثية انما يصح ان يصير مظهرا لتلك الصورة
بذلك الاعتبار والحيثية المذكورة على سبيل الجمع والتركيب الحقيقي
فلين قيل ان الوجود المتعين بجملة التعينات الانفعالية لايغاير
حقيقته وصورته بالحقيقة وحينئذ يرتفع الفرق بين الظاهر
والمظهر على ان جعل الحقيقة المتعينة بالتعينات الفعلية صورة له

ان ص

دون

دون الحقيقة المتعينة بالتعينات الانفعالية مع انه من التحكمات
الباردة يستلزم خلاف ما ذهبتم اليه من جامعية الحقيقة المطلقة
لجميع التعينات فان صورته حينئذ ليست الحقيقة الجامعة لسائر
التعينات بل هي الحقيقة المتعينة ببعض التعينات قلنا ان الحقيقة
الماخوذة بالتحققات والوجوه الوجوبية والاعتبارات الشريفة
التي بها تحقق الحقية والمبدأية غير الحقيقة الماخوذة بالوجوه
الامكانية التي بها تحقق الخلقية والمعلولية على ان حقيقة الحقايق
الحقية لاتغاير حقيقة الحقايق والتحققات الخلقية من جهة الحقيقة
المطلقة فتلك الحقيقة ببعض الاعتبارات هي الظاهرة وبعضها
هي الباطنة وببعضها هي المظاهر وببعضها هي الكامن والكل
واحد من جهة الحقيقة المطلقة والذاتية الغير المقيدة وليس
بواحد من جهة الاضافات والنسب الاعتبارية اقول هذا جواب
الشبهة الموردة في نفي المظهرية مطلقا وذلك انما يتحقق بعد
تمهيد مقدمة وهي ان الحقيقة المطلقة التي هي حقيقة الحقايق
لظهورها بالتعين الاول واقتضاء الوحدة الذاتية قد اندمجت
فيها الكثرة فلا ظهور حينئذ للاسماء المشعرة بالكثرة من انواع
المتقابلات كالظاهرية والمظهرية والحقية والخلقية فلا تنسب
اليها الصورة حينئذ ولا غيرها من الاسماء المتقابلة اصلا ثم
اذا ظهرت في التعين الثاني وتمايز العلم عن الوجود والظاهر من
الباطن وانفصل قوس الوجوب عن قوس الامكان ظهرت المتقابلات
من الاسماء وتمايزت الحقية عن الخلقية والظاهرية عن المظهرية

فحينئذ يمكن ان يطلق عليها اسم الصورة اذا تقرر هذا فنقول
نحن نختار من صور الترديد التي بينها السائل وابتنى عليها الشبهة
ان صورة الكل وحقيقته هو الوجود المتعين بسائر التعينات
التي بها يكون مصدرا لجميع الافعال الكمالية وجملة الاثار الفعلية
لا يقال فحينئذ لا يكون هذا الوجود متعينا بسائر التعينات بل
بالتعينات وقد ابطلته البراهين السالفة كما سبقت الاشارة
اليه ولا تكون الصورة ايضا صورة للكل بل انما تكون صورة
للبعض فقط لانا نقول ان سائر التعينات مندرجة في هذه الصورة
الصورة فتكون صورة للكل فان تعين جميع الافعال الكمالية
وجملة الاثار الفعلية داخلة في تلك التعينات المعينة لتلك الصورة
حسبما اشار اليه المصنف لكن من حيث الفعل لا من حيث القبول و
تحقيق هذا الكلام ان سائر التعينات اللاحقة من الوجوه الفعلية
والانفعالية متحدة بالذات والحقيقة لكن متمايزة بالاعتبار فقط
وذلك لان الافعال الكمالية والاثار الفعلية المذكورة اذا اعتبر
صدورها من المبداء فلابد من حصول نسب ههنا بينها وبين
المبداء فان اعتبر عروض تلك النسب له ولحوقها اياه تسمى بالتعينات
الفعلية والوجود الملحق بسائر التعينات الفعلية بهذا الاعتبار
هو صورة الكامل الظاهر وان اعتبر عروضها للانفعال والقوابل
ولحوقها اياها فالوجود الملحق بسائر التعينات بهذا الاعتبار هو
صورة المظهر القابل والانسان الكامل فظهر من هذا ان الانسان
من حيث هو حاضر لجميع القوابل العلوية والسفلية من الروحانية

الفعلية منها فيكون متعينا ببعض التعينات صح

حينئذ صح

تسمى بالتعينات الانفعالية والوجود ظ

والمثالية

والمثالية والطبيعية والجسمانية بجملتها واحدية جمعيتها على
سبيل الجمع والتركيب والامتزاج الحقيقي فهو بهذه الحيثية انما يصح
ان يصير مظهرا لتلك الصورة بذلك الاعتبار والحيثية المذكورة
بجملتها واحدية جمعيتها على سبيل الجمع والتركيب الحقيقي الامتزاجي
فلئن قيل ان الوجود المتعين بجملة التعينات الانفعالية حسبما قلتم
لا يغاير حقيقته وحينئذ يرتفع الفرق بين الظاهر والمظهر فلا
يكون الظاهر ظاهرا ولا المظهر مظهرا على ان جعل الحقيقة الحقة
المتعينة بالتعينات الفعلية صورة للكل دون الحقيقة المتعينة
بالتعينات الانفعالية مع انه من التحكمات الباردة يستلزم خلاف
ما ذهبتم اليه من جامعية الحقيقة المطلقة لجميع التعينات فان
صورتها ح ليست الحقيقة الجامعة لسائر التعينات بل هي الحقيقة
المتعينة ببعض التعينات قلنا ان الحقيقة في حضرة التفصيل المأخوذة
بالتحققات والوجوه الوجوبية والاعتبارات الشريفة التي بها
تحقق الحقية والمبدائية غير الحقيقة المأخوذة بالوجوه الامكانية
التي بها تحقق الخلقية والمعلولية من الاعتبارات الخسيسة فعلم ان
ذلك الجعل والتخصيص ليس من التحكمات الباردة واما ما قيل
من عدم جامعية الصورة المذكورة واستلزامه لخلاف ما
ذهبوا اليه من الاطلاق والجامعية المذكورة انما هو في حضرة
الجمع الذي هو حقيقة الحقية وهو لا يغاير حقيقة الحقايق ولا
تفصيل هناك اصلا فان حقيقة الحقايق الحقية لا تغاير حقيقة
الحقايق الخلقية من جهة الحقيقة المطلقة الجامعة كما سبق آنفا

فتلك الحقيقة ببعض الاعتبارات هى الظاهرة وببعضها هى الباطنة
وببعضها هى المظاهر وببعضها هى المكامن والكل واحد من جهة
الحقيقة المطلقة الذاتية الغير المقيدة وليست بواحد من جهة
الاضافات والنسب الاعتبارية التى حصلت لها فى حضرت التفصيل
كامر تحقيق بعض تلك الحيثيات وتفصيل اسمائها شرعا وعرفا
فى المقدمة فليتذكر **قال** ونحن قد بينا فى العلوم الحقيقية الاصلية
ان من الممكن ان يتالف من جزئيات العناصر ابدان معتدلة ذوات
اعضاء تحمل قوى كثيرة يحصل عنها افعال متنوعة يحصل امتزاجها
واختلاط بعضها بالبعض احوال اعتدالية وتنبعث تلك القوى
عن نفوس مجردة هى كالصورة لتلك الابدان المعتدلة وتحصل من
مجموع البدن والنفس المجردة وحدة حقيقية ونوعية طبيعية
تصدر عن ذلك المركب الحقيقى بسببها افعال طبيعية يمتنع صدورها
عن مباد متكثرة غير واحدة بالوحدة الحقيقية وان من الممتنع ان
يحصل من كلياتها مركبات حقيقية كما ان من الممتنع ان يحصل منها
ومن الافلاك والكواكب والمبادى الموجدة لها والجواهر المجردة
التى هى كالصورة النوعية بالنسبة اليها مركبات حقيقية والنوع
طبيعية وان امكن ان تحصل لها وحدة اجتماعية لكن تحقيق البحث
فى هذين الموضعين وتوجيه الحجج وتقرير البينات لا يحتمله هذا المختصر
اقول هذه اشارة الى رفع الوجوه المذكورة فى الشبهة الدالة على
استحالة مظهرية الوجود المتعين بجميع التعينات وعلى استحقاقية
العالم الكبير اياها بجميع اجزائه وسائر جزئياته دون ذلك الجزئى

والى

والى تحقيق الحق فى ذلك فشرع يبين اولا لا استحقاقية الاول للمظهرية
المذكورة وامتناع استحقاقية الثانى لها فانه قد تبين فى العلوم الحقيقية
الاصلية ان من الممكن ان يتالف من جزئيات العناصر ابدان معتدلة
فانها بواسطة تصغر اجزائها وامكان حصول التماس الكلى بينها
المستلزم لتفاعل تلك الكيفيات الموجب لدفع تعيناتها التقابلية
الامكانية المستدعية لخفاء الاحكام الوجوبية قد استعدت
لتلك الوحدة الاعتدالية فان هذا النوع من التعين قد اختصت به
الموجودات الكونية وانتهى حكمه فى العناصر كما سبقت الاشارة
اليه فاذا ارتفعت هذه التعينات بحصول الوحدة المزاجية والتعينات
الاحاطية الوجوبية التى من خواص الحقايق والاسماء الالهية واستعدت
لان تظهر فى جميع اجزائها بحسب مناسبتها للوحدة الحقيقية ما كان
مختفيا فيها من الاحكام الوجوبية بسبب تلك التعينات الكونية
فحينئذ تصير بها ذوات اعضاء تحمل قوى كثيرة تصدر عنها
افعال متنوعة تحصل من امتزاج تلك الافعال القوى والموضوعات
واختلاط بعضها بالبعض احوال اعتدالية تكون مظهرا للصور
الحقيقية ومبدا للاحكام الوجوبية فان تلك القوى انما تنبعث
عن النفوس المجردة التى نسبتها الى تلك الابدان المعتدلة نسبة
الصورة الى المادة وهذه النسبة انما حصلت لها بواسطة الرقيقة
المزاجية والوحدانية التى بينها وبين الوحدة الحقيقية فحينئذ
تحصل من مجموع البدن والنفس المجردة وحدة حقيقية ونوعية
طبيعية فان الوحدة الحقيقية هى التى لها التعين الاحاطى الجامع

للاضداد كما هو حال سائر الامزجة سيما الانسانى منها فانه بكمال
الامتزاج وظهور الاعتدال الكمالى الذى هو صورة الوحدة الحقيقية
صار مركبا حقيقيا يمكن ان تصدر عنه بسببه افعال طبيعية يمتنع
صدورها عن مباد متكثرة غير واحدة بالوحدة الحقيقية كتنوع
الحركات المختلفة نحو الجهات المتضادة فى حالة واحدة مثل احالة
الغذا مشابها للمغتذى والاحساس بالمحسوسات المتنوعة والحركات
الفكرية والشوقية الموجبة للمعارف الالهية والحقايق الكشفية
الكل فى حالة واحدة ولا شك ان المبادى المتكثرة يمتنع ان تكون
مصدرا لهذه الافعال من حيث هى متكثرة كما انه من الممتنع ان تحصل
من كليات تلك العناصر مركبات حقيقية فانه لا يمكن ان يقع فيها
على كليتها تفاعل الكيفيات المتضادة وخروجها عن التعينات التقابلية
وكان الممتنع ان تحصل من تلك الكيفيات ومن الافلاك والكواكب قرص
والمبادى الموجدة لها ومن الجواهر المجردة التى هى كالصور النوعية
بالنسبة الى تلك المبادى مركبات حقيقية وانواع طبيعية حتى تكون
مثل الانسان فى الوحدة الحقيقية وذلك لان كليات العناصر ليس
لها وحدة مزاجية تكون رابطة لتلك المبادى والمجردات بالنسبة
اليها فيمتنع ان يعرض لها بهذا الاعتبار وحدة حقيقية نعم يمكن
ان تحصل لها وحدة اجتماعية لكن لا يكفى ذلك فى ان تكون مظهرا
لتلك الحقيقة فلئن قيل انما يمتنع عروض تلك الوحدة لها لو لم تكن امزجة
تلك المعادن والنبات والحيوان وكذلك الانسان داخلة فى العالم الكبير
بها يستعد لان يصير مظهرا لتلك الحقيقة اما على تقدير ذلك فممنوع

قلنا

قلنا ان ما يصلح من تلك الامزجة لان يصير به الممتزج مظهرا للوحدة
الحقيقية انما هو المزاج الاعتدالى الانسانى فحينئذ ان جعلت العالم
الكبير به صالحا للمظهرية المذكورة فمسلم لكن ليس للعالم الكبير
كبير دخل فى المظهرية اذ الانسان لاشتماله على تفاصيل ما فيه من
جهات المظاهر كما سيجئ بيانه مع ظهور الجمعية الالهية واحدية
جمع الجميع مستغن فى تلك المظهرية عنه وان جعلته بدونه فلا
يتم له ذلك كما مر وملخص هذا الكلام ان الحقايق الوجوبية والاسماء
الالهية لغلبة سلطان الوحدة فى صورة جمعيتها لا يمكن ان تكون
للكثرة الامكانية فيها مجال اصلا وكذلك الحقايق الكونية والاسماء
الامكانية لغلبة احكام الكثرة الامكانية عليها لا يمكن ان تكون
للوحدة الحقيقية الجامعة بين الوحدة والكثرة ظهور فى شئ منها
اذ لا يصلح للمظهرية الا ما يكون جامعا للطرفين محيطا بالقوسين
حتى يمكن ظهورها فيه باحدية جمع الجميع مثل الانسان فتامل فى
هذا الكلام فانه اصل كبير يحتوى على معانى جليلة ثم ان اكثر المقدمات
الماخوذة ههنا فى بيان المطلبين المذكورين لما كانت اقناعية اعتذر
المص بان تحقيق البحث فى هذين الموضعين وتوجيه الحجج وتقرير
البينات لا يحتمله هذا المختصر اذ كل منها يحتاج الى اصول مما تبرهن
بقواعد يفتقر بيانها الى مجال واسع قال وقد تبين فيها ايضا ان
الانواع الشريفة التى يمكن ان تصدر عنها الافعال الكمالية متناهية
ولا اعتبار بالانواع الناقصة الخسيسة والنوع الشريف الواحد
بالوحدة الحقيقية يتضمن سائر الانواع الخسيسة بالمعنى الذى اشير

اليه ههنا وان كانت غير متناهية بحسب العدد واما الكمال الاصلى
الممكن بحسب النوع ههنا فانما يشترك فيه جميع الاشخاص الكاملة
من النوع ولا اعتبار بالكمالات الجزئية التى تختلف بحسب اختلاف
الاستعدادات الجزئية واما تفصيل الكلام فى هذا الموضع وتوجه
البحث فيه وتحقيقه فلا يخفى على الذكى العارف باصول المباحث السالفة
فلا وجه لتطويل البيان ونكتب المقدمات فى هذا المختصر **اقول**
هذا جواب الشبهة القادحة فى جامعية النوعية الانسانية بانها لا تشتمل
جميع الانواع اذ ليس فيها ما يشبه الانواع الخسيسة كالديدان وغير
ذلك وبيانه ان الافعال الواقعة فى عالم الحق منها ما هى كمالية شريفة
مقصودة بالذات لها دخل فى تحصيل تلك الغاية كلدغ العقرب مثلا
ولسع الحيات فالانواع ايضا بحسب مصدريتها القسمين المذكورين
يكون على قسمين منها شريفة داخلة فى السلسلة المنتظمة من طرفى
الخلق والامر المنتهية الى الواسطة الحقيقية التى هى الغاية المذكورة
ومنها ما تكون ناقصة خسيسة خارجة عن تلك السلسلة وجودها
انما يكون بتبعية تلك الانواع المنتظمة فيها متفرعة عليها واذا عرفت
هذه المقدمة فنقول ان الانواع الشريفة المذكورة التى يمكن ان
تصدر عنها الافعال الكمالية متناهية او غير متناهية ضرورة عند
وصولها الى الغاية المذكورة فلا تمتنع احاطة تلك الحقيقة الواحدة بها
ولا اعتبار بالانواع الناقصة الخسيسة ههنا فان جميع ما يصدر
عن الخسيس من الافعال الكمالية يصدر عن الشريف ويصدر عن
الشريف من ذلك ما لا يصدر عن الخسيس على ان النوع الشريف الو

الغاية الحقيقية التى هى غاية الغايات كالتغذية والتنمية وغير ذلك ومنها ما ناقصة خسيسة موجودة بالعرض والاستطراد اذ ليس لها دخل فى تحصيل ح

بالوحدة

بالوحدة الحقيقية يمكن ان يتضمن سائر الانواع الخسيسة ايضا بالتى
الذى اشير اليه وذلك لان ظهور الوحدة الحقيقية انما يكون بالعدالة
المزاجية الجامعة بين الوحدة الوجوبية الذاتية والكثرة الامكانية
الاسمائية واذا ظهرت الوحدة الحقيقية الشاملة لسائر الوحدات
والكثرات كما مر ظهرها فلا يمكن ان تكون حقيقة الحقايق الا وتكون
شاملة لها بحسب الحقيقة وان كانت افرادها غير متناهية بحسب
العدد فانه لا ينافى احاطة الوحدة الحقيقية بذلك المعنى واذا عرفت
جامعية الحقيقة النوعية بالمعنى المذكور فلا اعتبار حينئذ بالكمالات
الجزئية التى تختلف بحسب الاستعدادات الجزئية فلا يرد النقض
بالخاتمين على جامعية الحقيقة النوعية فان التحقيق انما يقتضى ان
الوحدات الجنسية على اختلاف انواعها كما اقتضت ان ينتهى الى وحدة
نوعية جامعة للجميع كذلك يجب ان يكون تلك الوحدة النوعية
ايضا مختلفة كمالاتها وجامعيتها المعنوية بحسبها محيطة الى ان تنتهى
الى الوحدة الشخصية الجامعة لكل صورة ومعنى التى هى التعين
العينى الذى سائر الحقايق لها انما تتحقق وتتكون به كما لا يخفى على
الذكى العارف باصول المباحث السالفة فان اصول قواعدهم
تقتضى ان الكمالات الوجودية الشريفة الانسانية دائمة الترقى
حسب تجدد الازمنة بحيث يجب ان يكون كل لاحق من الكمل يستوعب
كمالات السابق منهم مع خصوصيات الكمالات الخاصة به حتى يتم
نوع ذلك الكمال بوجود الخاتم عليه من الصلوات افضلها ومن
التحيات اتمها واكملها ذلك وان اقتباس تلك الكمالات انما هو من

قوله بالخاتمين اى خاتم الانبياء صلوات الله تعالى عليه وعليهم اجمعين وخاتم الاولياء المتقدم رضوان الله تعالى عليه وعليهم اجمعين ذكرها ه

مشكوته الجلية وكل من كان اقرب نسبة اليه واكثر مناسبة له كان
استفاضته منه اكثر ولاشك ان المناسبة الزمانية من اتم المناسبات
اذ يستتبع تلك كثيرا من وجوه المناسبات فكل من كان اقرب زمانا اليه
كان اكثر حظا منه ومما يؤيد هذا ما نقل عن الحكماء المتألهة من قدماء
الفرس انهم اتفقوا على ان مراتب العقول على مذهبهم في البيان تتضاعف
اشراقاتها فكلما تاخر في الرتبة كان حظه من اشراقات نور الانوار
وسبحات اشعة وجهه واشراقات الوسائط من القواهر اوفر فكذا
في الزمان ومن جملة ما يحتوي عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم واله
ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والارض هذا
المعنى وان كان للحديث المذكور معان كثيرة عالية حسب علو المشارب
واذا تقرر هذا فيكون ذلك الشخص هو المتحقق بتلك الحقيقة النوعية
بتمامها وكمالها واما من دونه من الافراد فليس له تحقق بها بهذا التحقيق
الكمالي لطريان العوايق في الطرق والمنازل الاستيداعية والاستقرارية
وتوجيه البحث فيه يحتاج الى مقدمات كثيرة لا تليق بهذا المختصر قال
ولا يمتنع ان يتوقف الحق في الصفات والتعينات على صفات وتعينات
اخر لاحقة به من ذاته فلئن قيل انها من حيث هي موجودات خاصة
امور ممكنة ولا يجوز ان يتوقف الحق في الاتصاف بصفة كمالية ممكنة
على امر ممكن قلنا لا يستحيل ان يتوقف الحق في الاتصاف ببعض الصفات
الممكنة على صفات اخر ممكنة والصفة الكمالية هي ظهوره في المظهر التام
الكلي المطلق الذي هو من الصفات اللازمة له والتعينات الواجبة
به لا من غيره اقول هذه اشارة الى دفع الشبهة القايلة بابطال الظهور

مطلقا

مطلقا وبان شيئا من اجزاء العالم لو صح ان يكون مظهرا لزم ان يكون
الواجب محتاجا الى غيره فلا يكون واجبا لذاته وبيان دفع الشبهة
انه لا يمتنع ان يحتاج الحق في الاتصاف ببعض الصفات والتعينات
على صفات وتعينات اخر لاحقة له من ذاته انما الممتنع ان يحتاج الواجب
في الاتصاف المذكور الى ما ليس من ذاته من الصفات والتعينات اما
اذا كانت تلك الصفات المحتاج اليها من ذاته فلا ينافي الواجبية و
لا تمنع ذلك فلئن قيل ان تلك التعينات المحتاج اليها من حيث هي موجودات
خاصة امور ممكنة كما سبق بيانه فلا يجوز ان يتوقف الحق الواجب
في الاتصاف بصفة كمالية ممكنة على تلك التعينات والا يلزم احتياج
الواجب الى الممكنات قلنا لا يستحيل ان يتوقف الحق في الاتصاف ببعض
الصفات الممكنة كالكمالات الاسمائية مثلا على صفات وتعينات
اخر ممكنة كظهوره بتلك الاسماء الالهية كانت او كونية حادثة او
قديمة نعم انما يستحيل احتياج الواجب في صفاته ٧ ثبوتها كالكمال الذاتي
مثلا على صفاته ٨ وقد عرفت انه بهذا الاعتبار يلزمه الغنا المطلق
واما الاحتياج فانما يطرأ نظرا الى كمالاته الاسمائية المشار اليها
في عبارة المصنف والصفة الكمالية هي عبارة عن ظهوره في المظهر
التام الكامل الكلي المطلق الشامل لجميع حقايق المراتب وجزئياتها
حادثها وقديمها وذلك من الصفات اللازمة له باعتبار حقيقته الكلية
ومن التعينات الواجبة به باعتبار مظهريته الجزئية فلا بد من
من احتياج الكامل بالكمال الكلي الى تلك التعينات في الظهور كما ان
تلك التعينات محتاجة اليه في الوجود والوجوب اذ وجودها الوجوب

٧ التوقف ظ
٨ الذاتية ظ

فذى هو بذلك الظاهر لا بغيره فان قلت كيف يطلق على هذا المظهر
لفظ الاطلاق ولا قيد فى الوجود الا وهو به مقيد قلنا الاطلاق الحقيقى
هو الذى له احدية جميع القيود كلها على ما سبق بيانه فى المقدمة
لا الذى له الانتفاء عن سائر القيود قال ولا يلزم ان تكون الادراكات
الحسية والوهمية والفكرية غير معتبرة لو كان الكمال الحقيقى
والادراك اليقينى لا يحصل الا عند الوصول والمعارف عن ماخذها
ومعادنها عند تجردها واستولت على هذه القوى المذكورة بحيث
لا تستقل بنفسها فى شئ من حركاتها وافعالها بدون استخدامها
اياها وقهرها لتلك القوى على وجوب متابعتها ومبايعتها
سائر ادراكاتها وتصرفاتها واستحال ان يكون شئ منها بالمعنا
لحصول ما هو الكمال الحقيقى ورسوخته وسهولة الترقى الى
اقصى مراتبه فاعلم ذلك واما نظائر العفاريت والمردة فلا نسلم انها
غير موجودة فيه نعم القوى التى نظائرها لما تسجدت وهذبت
بالمجاهدات المعتبرة عند اصحاب الاستكمال فى الاشخاص الكاملة
فقد صارت الافعال الصادرة عنها ملكة فصارت ممنوعة عما
يصح ان يصدر عنها ومطاوعتها لبعض القوى الجسمانية كالقوة
الوهمية وشبهها من غير استخدام القوة القدسية اياها وهكذا
الكلام بعينه فى الانواع المماثلة للوحوش والسباع والبهايم والحشرات
الموذية واما الطبايع التى هى نظائر الافلاك والكواكب فلا يجب
اتصافها بجميع الصفات التى يتصف بها الافلاك والكواكب فان ما
يكون مثالا للشئ لا يجب اتصافه بجميع ما يتصف به ذلك الشئ بعينه

تجردت ظ

فلانسلم

ولا نسلم انه ليس هناك ما يتحرك على سبيل الدوام والاستمرار
فان الشرائين وشبهها كالرئية متحركة دائما من غير ضعف ولا
فتور اقول هذا شروع فى دفع ما اورد على القسم العلمى من علومهم
على الترتيب فبدا يجيب عن الاول منها وهو القايل بان اتفاقهم على
ان العلوم الحقيقية والمعارف اليقينية هو الذى يحصل للانسان
وينكشف عليه عند الوصول الى الاطلاق الذاتى بانحلال العقد الامكانية
والانطلاق عن القيود الهيولانية والانخراط فى سلك الملا الاعلى
من العقول المجردة ينافى فيما ذهبوا اليه من جامعية الانسان كما سبق
بيانه وبيان ذلك ان المنافات انما تلزم ان لو كان المراد بالاطلاق
الذاتى الذى هو الغاية فى الوصول ههنا هو الاطلاق الرسمى الاعتبارى
المقابل للتقييد والامر ليس كذلك بل الغاية ههنا انما هو الاطلاق الذاتى
الحقيقى الذى نسبة وجود التقييد وعدمه اليه على السوية اذ ذلك هو الشامل لها
شمول المطلق لجزئياته المقيدة واذا تقرر معنى الاطلاق على هذا الوجه
وثبت ان غاية الحركة الايجادية هو ظهور الحق فى المظهر التام المطلق
الشامل لجميع جزئيات المظاهر فلا يلزم ان تكون الادراكات الحسية
والوهمية والفكرية غير معتبرة لو كان حصول الكمال الحقيقى بالوصول
الى مرتبة الاطلاق بل لا بد من اعتبارها حتى يتحقق الاطلاق والجامعية
فى الاظهار كما تحققت فى الظهور وذلك لان القوة القدسية
لو اخذت العلوم الحقيقية الكلية والمعارف اليقينية عن ماخذها
ومعدنها واستولت حينئذ على هذه القوى اعنى الجسمانية المدركة
للجزئيات بحيث لا تستقل تلك القوى بنفسها فى شئ من حركاتها

وافعالها بدون استخدام تلك القوى القدسية اياها وقهرها لتلك
القوى على وجوب متابعتها ومبايعتها بالضرورة لاعتبر فى اطلاقها
سائر انواع ادراكاتها من كلياتها وجزئياتها صورا كانت او معانى
غائبة او حاضرة كما اعتبر تصرفاتها من التركيبات الواقعة فى تلك
المدركات واستحال حينئذ ان يكون شىء منها بالغا لحصول ما
هو الكمال الحقيقى عندهم بل لابد ان يكون كل منها على ما سبق من البيان
سببا معينا وعلة معدة لحصول ما هو الكمال الحقيقى ولرسوخه
وسهولة الترقى الى اقصى مراتبه لما تقرر من استخدامها لتلك القوى
وكون استحصال الاثر مع المعاون اسهل من استحصاله بدونه
فاعلم ذلك واما نظائر العفاريت والمردة التى ذهب السائل الى
انتفائها فى الانسان الكامل فلا نسلم انها غير موجودة فيه نعم القوى
التى هى نظائرها لما تسخرت وهذبت بالمجاهدات المعتبرة فى طريق
الاستكمال والاشخاص الكاملة فقد صارت الافعال المحمودة
الصادرة عنها حسب اقتضاء طبايعها كما منعت عن مطاوعتها
لبعض القوى الجسمانية كالقوة الوهمية مثلا من استخدام القوى
القدسية اياها وما نقل عن النبى صلى الله عليه وسلم واله ان
شيطانه قد اسلم على يديه اشارة الى هذا المعنى وهذا الكلام بعينه
فى الانواع المماثلة للوحوش والسباع والبهايم والحشرات الموذية
واما الطبايع التى هى نظائر الافلاك والكواكب فان ما يكون
مثالا لشىء من المعين لايجب ان يكون متصفا بجميع ما اتصف به ذلك
الشىء بعينه من المشخصات اذ المماثلة يكفى اتصافه بصفات الاوّل

والقردة ط

الحقيقة

الحقيقة المطلقة ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه ليس هناك ما يتحرك
على الدوام والاستمرار فان الشرائين وشبهها كسائر العروق المحيطة
بسائر اجزاء البدن احاطة الافلاك باجزاء العالم متحركة بعضها
بالحركة الانقباضية والانبساطية وبعضها بنوع اخر من انواع الحركات
وكالرئة ايضا فانها متحركة دائما وذلك باعتبار انه بالحركات الواقعة
فى البدن يشبه ان يكون مثالا لحركة الفلك الاعظم الذى به يحصل
انقباض الليل وانبساط النهار وقد تعرض الشيخ لبيان التطبيق
بقوله فلنورد عبارته الشريفة لاحتوائها على نكات لطيفة قال
ان العوالم اربعة عالم الاعلى وهو عالم البقاء وعالم الاستحالة
وهو عالم الفناء وعالم التعمير وهو عالم البقاء والفناء وعالم النسبة
وهذه العوالم فى موطنين فى العالم الاكبر وفى الانسان فاما العالم
الاعلى الحقيقة المحمدية وفلك الحيوة ونظيرهما من الانسان
الطبيعة والروح القدسى ومنهم العرش ونظيره من الانسان
الجسم والكرسى ونظيره النفس والبيت المعمور ونظيره القلب
والملائكة ونظيرها ارواح الانسان وزحل وفلكه ونظيرهما
القوة العاقلة والمشترى وفلكه ونظيرهما القوة العاقلة واليافوخ والشمس وفلكها ونظيرهما القوة
الوهمية والروح الحيوانى والزهرة وفلكها ونظيرهما القوة
الخيالية ومؤخر البطن الاول من الدماغ والكاتب وفلكه ونظيرهما
الحس المشترك ومقدم البطن الاول من الدماغ والقمر وفلكه
ونظيرهما القوة الحسية والجوارح فهذه طبقات العالم الاعلى
ونظائرها من الانسان واما عالم الاستحالة فمنهم الفلك الاثير

فمنهم ظ

مطلب العوالم الاربعة وبيان وجودها فى العالم الاكبر وفى الانسان وبيان تحقيقاتها فيهما

قف على انه مرتبة بيت المعمور تحت فلك الثوابت وفوق فلك زحل ه

القوّة الذاكرة ومؤخر الدماغ والمريخ وفلكه ونظيرهما صح

وروحه لحرارة واليبوسة نظيره الصفرأ وروحها القوة الهاضمة
ومنهم فلك الهوى وروحه لحرارة والرطوبة ونظيره الدم
وروحه القوة الجاذبة ومنهم فلك الما وروحه البرودة والرطوبة
ونظيره البلغم وروحه القوة الدافعه ومنهم فلك التراب وروحه
البرودة واليبوسة ونظيره السوداء وروحها القوة الماسكة
واما الارض فسبع طباق ارض سوداء وارض غبرا وارض حمراء
وارض صفراء وارض بيضاء وارض زرقاء وارض خضراء نظير
هذه السبعة من الجسم الجلد والشحم واللحم والعروق والعظام
واما عالم التعمير فمنهم الروحانيون نظيرهم القوى التي في الانسان
ومنهم عالم الارواح نظيره ما يحس به من الانسان ومنهم عالم
الجماد نظيره ما لا يحس من الانسان واما عالم النسب فمنهم العرض
نظيره الاسود والابيض ومنهم الكيف نظيره الصحيح والسقيم و
منهم الاين نظيره رأسي على عنقي وعنقي على كتفي ومنهم الاضافة ونظيره
ها هذا ابي وانا ابنه ومنهم الوضع ونظيره الاكل ومنهم ان ينفعل
نظيره الشبع ومنهم اختلاف الصور في الامهات كالفيل والحمار
والاسد والصرصر نظير هذه القمة الانسانية التي تقبل الصور
المعنوية من مذموم ومحمود هذا فطن فهو فيل هذا بليد فهو
حمار هذا شجاع فهو اسد هذا جبان فهو صرصر فافهم والله
يقول الحق وهو يهدي السبيل قال ولا نسلم ان العقل لا يدرك كل
ما يدرك في الطور الذي فوق العقل نعم ان من الاشياء الخفية ما
لا يصل اليه العقل ويدرك الا بقوة اخرى هي اشرف منه واما

الاشياء الباقية فكل ما يدرك بتلك القوة يدرك ايضا بالعقل
على انا نقول ان كل ما يدرك معنى كليا او حقيقة كلية يصدق عليه
حد العقل واسمه نعم ان العقل الذي يقولون به ويعبرون عن العلوم
المنسوبة اليه بالعلوم الرسمية انما يريدون به القوة الفكرية التي
تأخذ العلوم من مباديها بتوسط الاوسط وتأليفها مع مدي
المطلوب على ان الحافظة والمتوهمة والمتخيلة قد لا تطيع العقل الفكري
وتنقاد لتلك القوة بشيء من العبارات عنه **اقول** هذا اشارة الى
دفع الشبهة القايلة بان المعارف الكشفية التي يسمونها بالكمال
من الامور الممتنعة التي لا يمكن ان يدركها العقل كما سبق بيانه وتقرير
ذلك انا لا نسلم ان العقل لا يدرك تلك المكاشفات التي في الطور
الاعلى الذي هو فوق العقل اصلا نعم ان من الاشياء الخفية ما لا يصل
اليه العقل بذاته بل انما يصل اليه ويدركه باستعانة قوة اخرى هي
اشرف منه واستبانة نور اضوى هو اتم منه مقتبسا من مشكوة
الزجاجة الانسانية التي فيها المصباح لكن بعد الوصول يدرك
العقل مثل سائر مدركاتها كما في المدركات الجزئية فانه في استحصالها
يحتاج الى قوة اخرى لكنها انزل واخس منه وبعد الوصول يدركها
مثل سائر مدركاتها على السواء واما الاشياء الباقية فكما تدرك
وتوصل اليها تلك القوة تدرك ايضا بالعقل وتتوصل به اليها على انا
نقول ان كل ما يدرك معنى كليا وحقيقة كلية سواء كان ذلك
بالنظر والبرهان او بواسطة الكشف والوجدان يصدق عليه
حد العقل واسمه نعم مشاهدة التفرقة ان العقل بالمعنى الذي

يتداول بين الناس ويقولون به ويعبر عن العلوم الرسمية سيما
هذه الطائفة منهم انما يريدون به القوة الفكرية التي تاخذ العلوم
من مباديها بتوسط استخراج الاوساط وتاليفها في تحصيل المطلوب
ولاشك ان هذه من بعض قوى مطلق العقل ومراتبه واذا كان الامر
على هذا الوجه فلا يلزم من قولهم ان طور المكاشفات والكمالات الحقيقية
فوق العقل بالمعنى المتعارف ان يكون ذلك الطور مما يمتنع ادراكه
للعقل مطلقا حتى يمتنع التعبير عنها فيلزم ان تكون معدومات
صرفة على ان الحافظة والمتوهمة والمخيلة التي هي الات تعبير المعاني
المدركة بالالفاظ المعينة قد لا تطيع العقل الفكري لضعفه وعدم
تسلطه عليهم وتنقاد لتلك القوة اي العقل المطلق المنور بنور
الاطلاق الذاتي القوي بالقوة الاصلية الاحاطية حتى يستخدمها
وارادتها فلهذا تجد من عبارات ارباب هذه القوة ما بلغ في فنون
البلاغة حد الاعجاز بحيث لا يقدر من صرف الاعمار في تتبع قوانين
الخطابة واستنباط قواعد الفصاحة ان ياتي بقريب منه **قال**
وبين ان دوام المراقبة والمواظبة على ما ذكرنا من الملاحظة مع
ملازمة الاداب والشروط المعتبرة عند ارباب هذه الصناعة
وترك استعمال شيء من القوى الجسمانية في جذب الملازمة الذي شبوب
ودفع المكاره البدنية لتوفرها على المطاوعة والمتابعة ومما نعة
اقتضاء ما تقتضيه القيود المذكورة اما بحسب ذاتها او بوجوب
مطاوعتها للهوى والقوة الوهمية والمخيلة البدنية انما يعتبرهما
على المتابعة والدافعة عن توجهها بالكلية نحو البدن ويفيد انجذابها

الاعجاز

نحو المادة

نحو المادة والكدورات المادية فان الاسباب الفاعلية لا يبعد ان
تصير معزولة عن بعض ضروب الفاعلية مقهورة على ضرب اخر
يقابل الضرب الاول باسباب اخر قوية **اقول** هذه اشارة
الى دفع الاستبعاد الذي استشكلوه في طريق استحصال
الانطباق عن العقود والاطلاق عن القيود الممتنع للمكاشفات
الحقيقية بان الملكات الراسخة والافعال الطبيعية كيف تتخلف
عن موضوعاتها بمجرد التصورات والاعتبارات العقلية المسماة
بالمراقبة التي هي عبارة عن ملاحظة الحقيقة المطلقة في تنوعات
تعيناتها بحيث لا يغيب عن الواحد الظاهر بكثرة المظاهر مما
يستجلب تلك الكمالات ويستحصل به سائر العلوم والمعارف
وبيان ذلك انما يتم بتمهيد مقدمة وهي ان امداد الحق سبحانه
وتعالى وتجلياته متواصلة الى العالم في كل نفس بل الوجود عند
التحقيق ليس الا تجليا واحدا يظهر له بحسب مراتب القوابل واستعداداتها
تعينات هي المبدا لهذه التعينات والتعددات الظاهرة
والا فالتجلي الفائض على الممكنات من الحق احدي الذات لكن انما
يظهر بحسب مظاهر احكام القوابل فيما غلب فيها من الصفات
والاحكام وجوبية كانت او امكانية يكون ظهور ذلك التجلي
فيها بحسبها منصبغا بذلك الغالب من الاحكام النسبية
الاعتبارية مختفيا باحكامه واوصافه الحقيقية التي اولها
العلم ثم ان الحقيقة القلبية الانسانية لسعة قابليتها واحاطة
جمعيتها بمجرى الوجود الالهي والكوني وصلاحيتها للمراتبية

واستعداداتها

والمظهرية جعلت موردة للاحكام الجزئية والكلية فما برحت
ظاهرة باحكام ماخطر فيها كلية كانتا وجزئية الهية او كونية
متجددة متقلبة فى تلك الاحكام فاذا لم يخطر فيها شيء من الجزئيات
ولم يغلب عليها حكم صفة على التعين وتطهرت عن سائر العلائق
بالكلية حتى عن التوجه الى الحق باعتقاد خاص والتجأ اليه باسم جزئى
فان ذلك التجلى حينئذ يظهر بحسب احدية الجمع الذاتى باوصافه
الحقيقية التى اقلها رتبة واقربها نسبة اليه العلم فعرفت من هذه
المقدمات ان دوام المراقبة والمواظبة عليها انسب وسيلة و
اقرب طريقة لاستحصال العلوم والمعارف سيما اذا كانت
مع ملازمة الاداب والشروط المعتبرة عند ارباب هذه الصناعة
من فطام النفس عن المالوفات وعدم الالتفات الى الرسوم و
العادات وترك مقتضيات القوى الجسمانية الحيوانية من البهيمية
والشهوانية والسبعية والغضبية المستعملة فى جذب الملاذ
الدنيوية ودفع المكاره البدنية لتم قهرها على المطاوعة والمتابعة
للقوة القدسية وممانعة اقتضاء ما تقتضيه القيود المذكورة
اما بحسب ذاتها او بوجوب مطاوعتها للهوى والقوى الوهمية
او المتخيلة البدنية اذ اسعاف مقتضيات القوى والقيود
المذكورة انما تقهر القوة القدسية على المتابعة والمداهنة
عن توجهها بالكلية نحو البدن وتقليد انجذابها نحو المادة
والكدورات المظلمة اللازمة لها فان الاسباب الفاعلية
لا يمتنع ان تصير معزولة عن بعض ضروب الفاعلية الى مبدائها

اللواحق

اللواحق المادية والقيود الامكانية مقهورة على ضرب اخر يقابل الضرب
الاول باسباب اخر قوية مثل ارتكاب المكاره وسائر ما يضاد تلك
المقتضيات فان من المقررات ان معالجة الاضداد انما هى باضدادها
قال ومن جعل المعارف العقلية والعلوم اليقينية المستندة الى
الى البراهين القطعية الحاصلة للانسان المعتدل المزاج الذى لم تستول
عليه الرذائل الطبيعية البدنية من الخيالات الفاسدة والحجب
المانعة للكمالات الحقيقية لا لنفسها ولا من الاسباب المعدة بالنسبة
الى ما هو من الكمالات الحقيقية عنده فمن الاولى الاخلق ان نعده
من جملة المجانين واصحاب الماليخوليا ومنكرى العلوم الضرورية
واما تكرار بعض الالفاظ المعينة حال المراقبة فانما يكون سببا
لاستمرار ما ذكرنا من الملاحظة واما قوة الصوت وجهارته فغير
معتبرة عند ارباب الصناعة واما التخلى عن الخلق وملازمة المواضع
الخالية فانه ضرورى لا يتصور بدونه استنباط العلوم الفكرية
اليقينية والمطالب البرهانية مجردة عن الشكوك والشبهات
الوهمية والخيالية ومن شرط فى هذا الامر بطريقه تناول الاغذية
الدوائية فهو جاهل او مغرور نعم ان من السالكين من يناسبه غذاء
معين دون غذاء اخر ومنهم من يكون على عكس ذلك فان الامزجة
مختلفة والصفات الوهمية الطبيعية الخارجية بحسب ذلك
ايضا مختلفة ولا شك ان التدبير بحسب الاغذية والادوية وغيرهما
فى مداواة الامراض النفسانية انما يختلف حسب اختلاف تلك
العلل والامراض النفسانية كما فى العلل والامراض البدنية اما الجوع

يضاد

الشديد والسهر المفرط فهو مذموم كل الذم في طريق التصوف
والمجاهدة كما هو مذموم في طريق التعلم والنظر نعم القدر المعتبر عند
هم من الغذا الا يسقط بقلته القوة ولم يستول بها على المزاج المرة ولا
تعرض اذيتها من الاضطرات والغفلة ولا يوجب بكثرته الكسل
ولا تثير الشهوة ولا يوجب انصراف همته عن جانب القدس و اقباله
على الهضم والتغذية ودفع الفضول وتوليد البراز وما يشبه
ذلك وهذا الكلام بعينه يجري في النوم والسهر وبالجملة فكلما
هو شرط في احد الطريقين فهو بعينه شرط في الطريق الآخر اما
ارتكاب الآلام والمشقات وترك الراحات بالاختيار فلا يجوز
الا بالنسبة الى المستعمل الذي اعتاد الترفه والتنعم والراحة البدنية
واستولت على مزاجه الشهوات وغلب عليه اخلاق المخانيث
والنسوان وهكذا الكلام في تحصيل الملكات المفيدة لهيئة الخوف
والحزن والبكاء والغم وما يشبهها واما كسب الملكات المفيدة للذلة
وقلت في تحصيل الملكات المفيدة للذة وقلة الجمعية وفقر ومسكنة
وما يشبهها فلا يجوز الا بالنسبة الى المرتاضين الذين غلب على امزجتهم
الغضب الشديد والتعب والتكبر والقهر والسطوة وحب الجاه
وما يشبهها ولا شك ان معالجة الامراض النفسانية وتخليص النفس
عن الاخلاق الردية المهلكة وتجريدها عن العادات الخبيثة
المظلمة لا يمكن بدون اتصافها بملكات مرضية وعادات حسنة
تقابل تلك الاخلاق الذميمة والصفات الخبيثة فان دفع احد الضدين
لا يمكن الا بالضد الآخر كما في معالجة الامراض الجسمانية ومن البين

ان سورة

ان سورة احد الضدين متى انكسرت بسورة الضد الآخر حصل
هناك حالة متوسطة قريبة الى الاعتدال والمزاج الذي استولت
عليه الشهوة الخبيثة البهيمية متى انكسرت كيفيته الموجبة لتلك
الحالة بسورة الكيفية التي تقابلها مال الى الحالة الاعتدالية و
هذا الكلام في المزاج الذي غلبت عليه شدة القهر وحدة الغضب
فانه متى انكسرت كيفيته المفيدة لتلك الحالتين بسورة الكيفية
التي تقابلهما مال الى الحالة المتوسطة وان لم يبق الوصول الى حد
الاعتدال الحقيقي ولا يخفى عليك ان اخراج المزاج الواقع في الحدود
المقابلة الى حد الاعتدال باستعمال القوانين المعتبرة في صناعتي
الطب والحكمة لا يكون اسقاما وتمريضا للبدن بل يكون بالحقيقة
ابراء وتقوية للنفس في البدن وافادة لصحتها ولا يتوهم انما يكون
علاجا لمرض معين في محل جزئي بحسب وقت وحال معينين يكون
علاجا لسائر امراض الباقية فان الامراض النفسانية انما يختص
بعضها بالحدود الواقعة في جانب الافراط والبعض الآخر بالحدود
الواقعة في جانب التفريط على ان مداواة مرض معين انما يختلف بحسب
اختلاف الاوقات والاحوال والموضوعات والعادات وما يشبهها
فتامل في ذلك اعلم ان مخالفة النفس بالمعنى الذي ذهب اليه العارفون
كما يجب اعتبارها ايضا في طريقة التعليم والنظر وقد اشير الى
ذلك في كثير من المواضع فلا حاجة ههنا الى تكرار الكلام وتوضيح
البيان فاعرف ذلك **اقول** هذا جواب الشبهة الاخيرة وهي المشار
اليها في صدر الرسالة من ان سائر ما يتوسلون به في الطريقة

اعتبارها في طريق التصوف يجب

الحقة على مذهبهم المسماة بطريق التصفية من الاعمال والاحوال
انما هو بسبب استيلاء المرة السوداء على الاعضاء الشريفة
الادراكية وانحرافها عن صورها المزاجية الاعتدالية فيريد
ازاحة هذه الشبهة واثبات ما ادعى هنالك من ان الامر الذي زعموه
من اختلال امزجة الاعضاء الادراكية وارتكابا باسبابه على خلاف
ما ظنوه بل على عكس ما تخيلوه فشرع يبين تلك الاعمال والافعال على
التفصيل انها ليست موجبة لانحراف الامزجة عن الصورة الاعتدالية
الاصلية بل التزام تلك الاعمال انما هي لاسترداد لتلك الامزجة عن
الانحرافات الحاصلة بواسطة تراكم الاهوية النفسانية وتصادم
الاقتضاآت والعادات الطبيعية الهيولانية الى صورها الاعتدالية
الاصلية بعبادة متوسطة لا يحتاج الى تطويل الكتاب بتوضيحه
لكن ههنا مقدمة جليلة النفع لا بد من التعرض لها وهي ان الصورة
حيثما اعتبرت الهية كانت او كونية تقتضي ان تكون دورية
وان المركز منها هو المظهر للحقيقة الحقة الموجودة بالذات ولا
وان سائر النقط الباقية انما هي مظاهر النسب الاسمائية والاعتبارية
وبهذا لا تتمايز وجوداتها الا باعتبارها الى مقابلاتها ونسبها الى
اضدادها واما نقطة المركز فليس لها مقابل ولا ضد ولا ند بل هو
الواحد الحقيقي الذي يعين سائر النقط ومقابلاتها وما سمعت من
ان مظهر الوحدة الحقيقية هو الصورة الاعتدالية انما المراد
هذا المعنى ثم انه كلما كان تلك النقط اقرب الى المركز كانت اثار
الوحدة والامكان فيها اكثر واحكامها تكون اقل نسبة شمولا واقصا

مقصد لبيان الصعود الوجودي قربا وبعدا الى الحقيقة الحقة وعنها

والوجوب فيها اكثر واحكام الامكان والكثرة فيها اقل وكلما كانت ابعد اليه كانت اثار الكثرة ظ

الى الوجود

الى الوجود مقابلة اثاره الخاصة المقابلة اثارها واحكامها فحينئذ
تكون الموجودات على ثلاثة اقسام منها ما يكون متوسطا في الوحدة
والكثرة وهي الحقيقة النوعية الانسانية ومنها ما يكون مائلا
في ذلك الى طرف الوحدة والبساطة وهي العقول والنفوس
المجردة ومنها ما يكون مائلا في ذلك الى طرف الكثرة كالحيوانات
والنباتات والجمادات ثم ان افراد تلك الحقيقة ايضا لسعة عرضها
واحاطة جامعيتها على ثلاثة اقسام منها ما يكون بجميع احواله
وافعاله واقعا في وسط العدالة وهو الخليفة الحقيقية للحق
والانسان الكامل ومنها ما يكون واقعا في طرف الافراط والتفريط
خارجا عن الصورة الاعتدالية فبحسب ميله عن تلك الصورة
محتاج الى العلاج والميل عما فيه من المرتبة الخارجة الى الطرف
المقابل لها من المراتب الخارجة حتى يحصل لها المرتبة الاعتدالية
الاصلية كما تقرر في امر العلاج انما يكون بالضد وقد بين المصنف
جميع ذلك مفصلا مبسوطا فلا يحتاج الى مزيد من قال واعلم
ان المحققين من النظار لا ينكرون امكان طريق التصوف وافضائه
الى المقصد على الندور ولكنهم استوعروه واستبعدوا اجتماع
شروطه وزعموا ان محو العلائق الى ذلك الحد كالمتعذر ولو حصل
في حالة واحدة قريبة فثباته ابعد منه اذ ادنى وسوسة وخاطر
يشوش القلب ويشغله في اثناء المجاهدة وقد يفسد المزاج
ويختلط العقل ويمرض البدن ومتى لم تتقدم رياضة النفس
وتهذيبها بحقايق العلوم تتشبث القلب بالقلب خيالات فاسدة

التوضيح ص

تطمئن النفس اليها مدة مديدة فكم من سالك سلك هذا الطريق
ثم بقي في خيال واحد مدة عشرين سنة واكثر من ذلك ولو كان
قد اتفق لعلم من قبل لانفتح له وجه التباس ذلك الخيال في الحال
وكان الاشتغال بطريق النظر اسهل واقرب الى الغرض واوثق
اقول لما فرغ عن جواب شبهة المتحذقين اهل النظر والاستدلال
يريد ان يبين ما هو الحق عند المحققين منهم في هذا الامر حتى شرع
بعد ذلك فيما هو الحق عنده فيه فان المتبادر الى الاوهام من
مطلع الكتاب الى هذا المقام ان سائر اهل النظر ينكرون طريق
التصفية وان تلك الشبهة الواهية انما كانت من عندهم و
الامر ليس كذلك فان المحققين من النظار المتقدمين منهم و
المتاخرين المشائين منهم وغير المشائين لاينكرون طريق
التصوف وافضائه الى المقصد على الندور ولكنهم لما راوا ما فيه
من تزاحم الموانع والعوايق وتراكم الشروط والاسباب
استوعروه واستبعدوا اجتماع شروطه وزعموا ان محو العلايق
الذي هو اول منازل هذا الطريق ومبادي مشارعه الى ذلك الحد
المعتبر لديهم من قطع النسب والتعلقات الخارجية ظاهرة
كانت او باطنة بحيث لايخطر له خاطر يشغله عن ملاحظة
امر واحد كالمتعذر وان حصل في حالة واحدة قريبة لكن ثباته
ابعد منه اذ ادنى وسوسة وخاطر يشوش القلب ويشغله
في اثناء المجاهدة عما فيه لسرعة تقلبه وهذا هو ما عبر عنه
صاحب الشريعة الحقة بقوله صلى الله عليه وسلم وعلى اله قلب

المؤمن

المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن اذ ليس في الجوارح اسرع
تقلبا من الاصابع وان سلم السالك من هذا لكن بواسطة انحراف
الامزجة عن العدالة الاصلية بتصادم الاهوية المخالفة لا
شك انه يحتاج الى مواظبة المجاهدة وارتكاب ما يخالف الطبيعة
ويضادها على ما مر بيانه انفا وحينئذ لايبعد ان يفسد المزاج
ويختلط العقل ويمرض البدن بسبب ارتكاب اسبابه المعدة
له وان سلم من هذا ايضا لكن متى لم تتقدم رياضة النفس و
تهذيبها بحقايق العلوم الكلية والقوانين المميزة تنشبث بالقلب
خيالات فاسدة تطمئن النفس اليها مدة مديدة فكم من
سالك سلك هذا الطريق ثم بقي في خيال واحد مدة عشرين
سنة واكثر من ذلك كما روي عن الشيخ منصور الحلاج انه
سال عن حال بعض المتصوفين من اهل الطريق ومقامه فاجاب
اني منذ ثلاثين سنة اروض نفسي في مقام التوكل فقال
له حسين اذا افنيت عمرك في تعمير الباطن فاين الفنا في التوحيد
وقد صرح الشيخ ايضا في الفتح المكي ان ارتكاب المجاهدة انما يفتح
المعارف بالنسبة الى ارباب الهمم واما لغيرهم فانما يفتحه صفاء الوقت
ورقة الحال والخلي قطاع الفيافي الى الحمى كثير واما الواصلون قليل
فاذا كان الامر على هذا الوجه فلو امعن المجاهد المرتاض بالقوانين
العلمية المميزة اولا لا يفتح عليه وجه التباس ذلك الخيال في
الحال وما حط فيه الرحال ثم اذا تقرر الامر على هذا المنوال ظهر
ان الاشتغال بطريق النظر لاستحصال تلك المعارف والحقايق

عشرين ٢

اسهل واقرب واوثق فان الاشتغال بذلك الطريق يحتاج الى ان يكون
مسبوقا بطريق النظر حتى يكون موثوقا به وافضائه الى المقصد
ايضا انما هو به كما سبق بيانه دون طريق النظر فانه فى ذلك كله
مستغن عنه على ما بين انفا قال واما نحن فنقول ان كل شرط
يعتبر فى طريق التصوف فلابد من اعتباره فى طريق النظر عند التحقيق
فان رفع العلايق المشوشة امر ضرورى لا بد منه فى كلا الطريقين
وهذا بين لا يحتاج الى بيان زائد وهكذا الكلام فى النوم والسهر
وبالجملة فان اعتبار جميع ما به يعتدل المزاج ضرورى فى الصورتين
كما ان الاجتناب عن جميع ما يخرجه عند الاعتدال ضرورى فيهما
ويعرف من هذا انه لا استبعاد فى اجتماع شروطه واما الخواطر
المشوشة فهى من جملة الموانع فى الطريقين فانه من الضرورات
الواقعة فى الطريق حسب اقتضاء الحكمة البالغة لكن تسكين المتخيلة
المتحركة بالحركات المضطربة المشوشة ولجامها ومنعها غير معتذر
عند ارباب الصناعة كما هو مذكور فى كتبهم اقول لما بين ما استقر عليه غير متعذر ظ
راى اهل النظر المحققين منهم والمتحذقين فى حقية طريق النظر ريد
ان يبين ما هو الحق عنده فى هذا الامر فقال ان كل شرط معتبر فى
طريق التصوف فلابد من اعتباره فى طريق النظر وذلك لان رفع
العلايق المشوشة الذى هو من مبادى ذلك الطريق واوله
ضرورى فى طريق النظر ايضا والا فلا يمكن افضاؤه الى المطلوب
فان ادراك الاوليات التى هى اجلى المطالب عندهم لا يمكن بدون التوجه
اليه والاقبال عليه بالكلية ولا معنى لرفع العلايق سوى هذا

فالوصول

فالوصول الى العلوم الكسبية والمعارف الحقية احرى بان لا يمكن
بدونه فعلم ان رفع العلايق مما لا بد منه فى كلا الطريقين وهكذا
الكلام فى النوم والسهر وما يوجبهما من الجوع والشبع فان الافراط
فى شىء من ذلك يوجب كلال القوة الفكرية وضعفها عن الحركة
الانتقالية المفضية الى المطالب الكسبية وبالجملة فان اعتبار جميع
ما به يعتدل المزاج ضرورى فى الصورتين اعنى طريق الاستدلال
والتصفية كما ان الاجتناب عن كل ما يخرجه عن الاعتدال ضرورى
فيهما فعلم من هذا الكلام ان الامر فيما زعمه بعض المحققين من ان طريق
التصفية مشروط فى ايصاله الى المطالب الحقة بالاستحصال طريق
النظر وان طريق النظر هو المستعمل فى الايصال بنفسه على عكس قوله على عكس خبر ان فى قوله ان الامر
ما تخيلوه فان طريق النظر هو المشروط فى الايصال من الطريقين
وان طريق التصفية هو المحتاج اليه فى الايصال وهو الذى يمكن
ان يكون مستقلا فى ذلك على ما لا يخفى مما سبق من البيان ويعرف
من هذا الكلام ايضا انه لا استبعاد فى اجتماعه شروط بالنسبة
الى المؤيدين بالفطرة السليمة والموفقين الى المناهج المستقيمة و
اما بالنسبة الى ساير الناس فمما لم يذهب اليه احد بل جاب الحق
ان يكون شريعة لكل وارد اما الخواطر المشوشة فهى من جملة
الموانع الواقعة فى الطريقين فيكون مشترك الالزام وذلك لان
وذلك لان الحقيقة القلبية مجبوله حسب اقتضاء الحكمة البالغة
الشاملة على سرعة التقلب كما سبق تحقيقه لكن تسكين المتخيلة
المتحركة بالحركات المضطربة المشوشة ولجامها ومنعها عن الانتقالات

المشوشة غير متعذر عند ارباب الصناعة كاستماعهما بالاذكار
المجهرة والاصوات القوية عند بعضهم واستماع النغمات المشوقة
اللذيذة والتغزلات اللطيفة والعشقيات الضعيفة كما هو المشاهد
عند ارباب الذوق واعلم ان هذا كله انما يفيد بعد قطع النسب الخارجية
بصوارم التجديد والتفريد وقلع موادها عن الباطن بقواضب
التحقيق لا بمقاريض التقليد فان قلت فيكون اول مراحل هذا الطريق
ومبدا مسالكه انما هو بتفريغ المحل اعني القلب عما يشغله عن ذاته
المناسب لقبول التنوعات والواردات الوجودية والتعرض
للنفحات الجودية ولا شك ان ذلك التفريغ المذكور مما لا يمكن
اجتماعه مع الحركات الفكرية الشاغلة قلت ان تحصيل الملكات
الادراكية النفسانية اولا لا ينافي تفريغ المحل وتخليته عن تلك
الادراكات ثانيا نعم هذا انما يشكل على من ذهب الى ان طريق النظر
هو المستقل في الايصال وانه مما لا بد منه وليس كذلك فان ما ذهب
اليه المصنف ههنا ان طريق التصفية هو المستقل بنفسه وطريق
النظر غايته ان لا يكون مانعا او يكون معدا اعدادا كما يعلم
من كلامه في طي رسالاته الى بعض اساطين الكشف وعظماء المشاهدة
جوابا عما صدر منه حيث قال ان اعداد المحل القدسي بالحركات
الفكرية الشوقية غير مانع بل نافع مفيد في ظهور ما استجن فيه
من المعارف والحكم عند استيلاء القوة القدسية على القوى الجسمانية
واستدامة قهرها وغلبتها على قوتي الوهم والمتخيلة قال وفيما قيل
ان علوم النظار مأخوذة من الحواس وعلوم اصحاب المجاهدة

مأخوذة

١٥٥

مأخوذة من المبدا الفياض فليس بشي فان الحواس من المعدات الاول
في الطريقين ومفيض المعارف والعلوم هو المبداء الفياض بالذات
اما الاول فكونها في طريق النظر فظاهر واما في الطريق الاخر فلانها معدة
لو لم تكن معدة لما تعلقت النفس الناطقة ببدنه البتة ثم ان الكمال
الحقيقي لا بد ان يحصل بها بعد انقطاع ذلك التعلق بالموت فان قيل
جاز ان يكتسب من ذلك التعلق ما يمنعه من الوصول اليه قلنا فعلى هذا
يجب حصول ذلك الكمال قبل تعلقها به وحينئذ لم يتعلق به البتة
فلئن قلتم وكما تكتسب من ذلك التعلق ملكات مانعة للوصول
فلا يبعد ان تكتسب منه ملكات اخر تعد من جملة الاسباب و
الشروط المطلقة قلنا فعلى هذا رجعتم واعترفتم به بعد ما انكرتموه
واما الثاني فلما بيناه في كتبنا المعمولة في صناعة الحكمة اقول
بعد اثبات طريق التصفية ودفع شبهة اهل النظر اراد ان يشير
اليها او رد على طريق النظر ودفعه وتقرير ذلك ان علوم النظار
تاخذها النفس من الالات الجسمانية والقوى الهيولانية التي
هي مبادي الخطا ومنشا الغلط دون علوم اصحاب المجاهدة و
ارباب التصفية فان النفس انما تاخذها من المبداء الفياض الذي
هو منبع الحق ومعدن الصدق بالذات بدون توسط الة جسمانية
وقوة هيولانية ولا شك ان ما يستفاض من المبداء بهذا الوجه
لا يمكن تطرق الخطا اليه دون ما يستفاض منه بطريق النظر بتوسط
الالات والقوى وجواب ذلك ان الالات والقوى هي المعدات الاول
في طريق التصفية كما هي في طريق النظر وان المبداء الفياض هو المفيض

بالذات للمعارف والحقايق مطلقا لاختصاص له بطريق دون اخر اما
بيان الاول فكون الحواس معدة في طريق النظر فظاهر واما في الطريق
الاخر فلانها لو لم تكن معدة لما تعلقت النفس الناطقة ببدنه البتة
لحصول ما هو الغاية للحركة الوجودية بدونه وعدم توصيل
شيء من تلك القوى والالات في استحصال تلك الغاية ولئن سلمنا
ذلك لكن يلزم ان يكون الكمال الحقيقي هو الذي يحصل لها بعد انقطاع
ذلك التعلق بالموت فلئن قيل لم لا يجوز ان يكتسب من ذلك التعلق ما
يمنعها عن الوصول قلنا فعلى هذا يجب حصول ذلك قبل تعلقها به
والا يلزم امتناع حصوله لها مطلقا لامتناع حصوله لها بعد
التعلق المستتبع للموانع وحينئذ لم تتعلق به البتة لحصول الغاية
الكمالية بدونه وممانعته لها والحاصل ان احد الامرين لازم اما
عدم استتباع التعلق المذكور لاكتساب الموانع او عدم احتياج
تعلق النفس الى البدن في استحصال الغايات واستغنائه عنه بالذات
فلئن قيل انما يلزم ذلك لو كان التعلق المذكور مستتبعا لاكتساب
الموانع فقط وليس كذلك فانها كما تكتسب من ذلك التعلق ملكات
مانعة للوصول في بعض المواد فلا يبعد ان تكتسب عنه ملكات
اخر تعد من جملة الاسباب والشروط المطلقة في البعض الاخر
قلنا فعلى هذا قد رجعتم الى ما هو الحق واعترفتم به بعد ما انكرتموه
وذلك لان المطلوب اولا ان استعمال القوى الجسمانية الحسية
والالات الهيولانية البدنية من شانها ان تكون معدة للنفس
في استحصال الغايات الكمالية اذا كان استعمالها على ما ينبغي فيه

ينبغي

ينبغي فاذا كان استعمالها على خلاف ذلك فلابد من استتباعه ملكات تمنعها
عن استعمالها على الوجه الاول فتكون مانعة لاستحصال الكمال ضرورة
واما بيان الثاني فلما بيناه في الكتب الحكمية ان المبداء الاول هو المفيد
لسائر المعارف والحقايق بالذات فانه الخزانة الحافظة لها وان المقدمات
المستنتجة منها انما هي معدات للاستفاضة لا يقال فلا يكون المبدا
الفياض مفيضا بالذات ضرورة افاضته على استعداد المحل لانا نقول
ان احتياج القابل في الاستفاضة الى الاسباب والشروط المعدة
لاينافي استغناء الفاعل في افاضته عن تلك الاسباب والشروط
على انه قد اعتبر في طريق التصفية مثل هذه المعدات كتخلية المحل
وتصفية الباطن وتوجهه الى المبداء وغير ذلك من الشروط و
الاسباب المعتبرة عندهم على ما سبق بيانه قال على انا نقول ان
العلوم كلها موجودة فينا لما نعرفه لو تاملت في المباحث النفسية
لكنها مختفية بالحجب المانعة عن الظهور ولا يخفى عليك ان ظهورها
تارة يكون بالحركات الطبيعية الفكرية الروحانية بعد تسليط
القوة القدسية على قوتي الوهم والمتخيلة وساير القوى الجسمانية
وتهذيب الاخلاق وتزيين النفس بالاخلاق الحسنة وتارة اخرى
بتسكين المتوهمة والمتخيلة والجامها ومنعها عن الحركات المضطربة
المشوشة بعد تسخير القوى الجسمانية بالتزكية والتصفية و
كلا الطريقين حق عند اكثر المحققين من اهل النظر واصحاب المجاهدة
خُذَا بَطْنَ هَرْشَى اَوْ كِلَاهَا فَاِنَّهُ كِلَا جَانِبَيْ هَرْشَى لَهُنَّ سَبِيلُ فمن اعتقد
انه لا اعتبار بالتزكية والتصفية في طريق التعليم والنظر ارتكب

متن الهوى والهوس حسب هذه العقيدة الفاسدة وغلبت على
نفسه الشهوة واستولت عليها رذائل الطبيعة المهلكة وحرمت
عليها الفضائل الملكية المحققة واشتغل بقراءة كتب مقلدي الفلاسفة
وزبر المتكلمين من اصحاب الجدل والمشاغبة وضيع عمره في ضبط
الاراء المتناقضة والاحوال والاقوال المتقابلة فاوقع نفسه في
اللجج والخيالات الفاسدة والاوهام الباطلة عند تلاطم امواج الشكوك
والشبهات المفرقة فاضمحل نور قلبه وعميت بصيرته بتراكم الكدورات
المظلمة والعقايد الفاسدة فازداد فيه الجهل والتردد وحصل له
البهت والتحير فلحق به من الحق الغضب وظن ان الكمال ما حصل له
ووصل اليه وان ليس وراءه حالة مرغوبة كمالية ولا سعادة باقية
فَتَبَيَّنْ خُبْثَ هذه العقيدة ووجه ضررها من لطفه واستعذ
من مكره **اقول** بعد اثبات حقية طريق التصفية والنظر على قوانين
اهل الاستدلال اراد ان يبين امرهما بمقتضى ما سلف من قواعد
التحقيق لتكون اللواحق من الابحاث منخرطة مع السوابق منها في
سلك الانتظام والتطبيق وذلك انه قد تقرر من القوانين السالفة
انه ليست حقيقة من الحقايق الالهية ولا مرتبة من المراتب الكيانية
الا وقد اشتملت عليه الحقيقة القلبية او اللطيفة الانسانية بالفعل
اشتمال الكل على اجزائه لكن لتراكم الغواشي المظلمة الهيولانية و
تصادم الحجب والموانع الجسمانية قد انطمست اثارها واختفت
انوارها فمست الحاجة الى انكشاف تلك الغواشي وارتفاع تلك الموانع
حتى يمكن الخروج من مكامن الخفاء والاستجنان الى مجالي الظهور والعيان

فتظهر بهما

فتظهر بهما سائر المعارف والحقايق وتتميز بهما جميع النسب وال[illegible]
ولا يخفى عليك ان ذلك يتصور من وجهين فتارة يكون بالحركات
في اللطيفة الفكرية بعد تسليط القوة القدسية الروحانية على القوى
الوهمية والمتخيلة وسائر القوى الجسمانية بحيث يترتب عليها تهذيب
الاخلاق وتزيين النفس بالهيئات المرضية والاخلاق الحسنة وتارة
اخرى بتسكين المتخيلة والمتوهمة والجامها ومنعهما عن الحركات
المضطربة المشوشة بعد تسخير القوى الجسمانية بالتزكية والتصفية
وكلا الطريقين حق عند اكثر المحققين من اهل النظر واصحاب المجاهدة
خُذَا بَطْنَ هَرْشَى اَوْ كِلاهَا فَاِنَّهُ كِلا جَانِبَيْ هَرْشَى لَهُنَّ طَرِيقٌ وذلك
لان الموجب لطريان تلك الغواشي والحجب انما هو تسليط القوى
الجزئية الجسمانية التي هي كالعمال والصناع في مملكة الحقيقة الانسانية
على اللطيفة الاعتدالية القلبية التي هي السلطان في الحقيقة وعلى
اعوانها من القوى التي هي الروحانية العقلية ولا يخفى ان تدبير تلك
المملكة منحصر في وجهين احدهما تقوية السلطان وتمشية
اعوانه وتسليطها على القوى الجسمانية وتسكينها ومنعها عن الثاني
الحركات المشوشة بعد تسخيرها وتصفيتها بالتزكية والتصفية
وحينئذ يتمكن السلطان من اظهار اثاره فعلم من هذا ان الامر
التصفية والتزكية التي هي عبارة عن كف القوى الجسمانية عن
التعدي في المملكة الانسانية ومنعها عن الحركات المشوشة
المضطربة لازم في الطريقين غاية ما في الباب انه لازم في الطريق
الاول من التسليط ومقصود بالقصد الثاني والا لم يتحقق التسليط

واما في الطريق الثاني فمقصود بالقصد الاول ويلزم منه التسلط
فمن اعتقد انه لا اعتبار بالتزكية والتصفية في طريق التعليم والنظر
وركب متن الهوى والهوس يكون مآل حاله من الوبال والنكال على
ما ذكر في المتن نعوذ بالله من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا
من يهدي الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا
وعبارة الكتاب ههنا ظاهرة غنية عن التوضيح دقيقة قد بقي ههنا
ههنا بحث مفيد لا بد وان نشير اليه اشارة خفيفة اعلم ان اصحاب
النظر والتعليم عندهم علم يمكن ان يتميز به النظر الصحيح عن الفاسد
ويمكن ايضا ان يعرف به وجه الحق عن الباطل وليس عند السالكين
من اصحاب المجاهدة التي شانها ما ذكرناه فلين قيل ان علومنا وجدانية
وكما لا يفتقر في حصول العلوم الوجدانية الضرورية الى صناعة آلية
مميزة فكذلك العلوم الحاصلة لنا بالذوق والوجدان قلنا ان
ما يجده بعض السالكين قد يكون مناقضا لما يجده البعض الاخر
منهم ولهذا قد ينكر بعض منهم على البعض الاخر في ادراكاتهم و
معارفهم ومتى عرفت هذا فنقول لا بد للسالكين من اصحاب المجاهدة
ان يحصلوا العلوم الحقيقية الفكرية النظرية اولا بعد تصفية
القلب بقطع العلايق المذكورة المظلمة وتهذيب الاخلاق وتزيينها
حتى تصير هذه العلوم النظرية التي من جملتها الصناعة الالية
المميزة بالنسبة الى المعارف الذوقية كالعلم الالي المنطقي بالنسبة
الى العلوم النظرية الغير المتسقة المنتظمة فلو تحير الطالب السالك
وتوقف في بعض المطالب التي لا تحصل له بالفكر والنظر حصله بالطريق

قال ص

الاخر

الاخر ويدرك وجه الحق فيه بالملكات المستفادة من هذه العلوم
الحاصلة له بالفكر والنظر اذا لم يكن له شيخ مكمل يرشده في كل
مقام ومنزل واعلم ان تحقيق الكلام في هذا الموضع انما يحتاج
الى كلام مبسوط لا يحتمله هذا المختصر وهذا اخر ما اردنا ان نورده
في هذه الرسالة والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على
نبيه المصطفى محمد المصطفى واله الطاهرين وصحابته اجمعين
اقول لما فرغ عن بيان مقاصد الرسالة والابانة عن الطريق
الموصل اليها ودفع الشبهات الواردة عليها اراد ان يحقق ههنا
فايدة كثيرة الجدوى وبحث كثير ما يحتاج اليه السالكون
للطريقة المثلى ثم ان تحقيق اصوله وتبيين ماخذه يتوقف على
ابحاث طويلة لا يحتملها هذا المختصر فلا بد من الاكتفاء في بيانه
بلطيف تنبيه وخفيف اشارة انما يتفطن لها العارفون باصول
الصناعة فلهذا ترجمها بالدقيقة وبيان ذلك ان كثيرا ما يختلج
في الاذهان ان اصحاب النظر والتعليم الذين يستحصلون المعارف
والحقايق بالحجج والبراهين عندهم علم يتوصلون به الى استحصال
مطالبهم وبه يميزون النظر الصحيح المفيد للحق عن الفاسد منه وبذلك
ايضا يتمكنون من معرفة الحق ووجه حقيقته ومن معرفة الباطل
وسبب بطلانه وليس عند السالكين من اصحاب المجاهدات الة
شانها ذلك ولا يخفى ان المعارف اذا حصلت بذلك الوجه تكون
اتم وامكن مما لم يكن حصوله الا بطرق شتى ووجوه كيف كانت
فيكون طريقهم اسد فلين قيل علوم اصحاب المجاهدة من قبيل

انه لم يتفطنا

بالحجج

الوجدانيات التي هي من الضروريات وكما لا يفتقر اصحاب النظر في
علومهم الضرورية الى صناعة آلية مميزة وقانون مبين لطريق
حصولها ومعرفة حقيقتها فكذلك العلوم الحاصلة لهم بالذوق
والوجدان قلنا انما يتم ذلك لو كانت علومهم من قبيل الوجدانيات
المطلقة بالنسبة الى سائر السالكين مع ان ما يجده بعض السالكين
قد يكون مناقضا لما يجده البعض الاخر منهم ولهذا قد ينكر البعض
منهم على الاخر في ادراكاتهم الذوقية ومعارفهم الوجدانية الكشفية
فليس قبيل المخالفة بين السالكين في معارفهم ومواجيدهم انما نشأ
من قوة الاستعداد وضعفه فان الضعيف منهم انما يدرك
معنى ويتصور انه النهاية في ذلك فيتوقف عنده وما يتعداه
ويعتقد عقدا لا يتطرق اليه الاختلال واما القوي لاحاطة ادراكه
بما هو الغاية عند الضعيف ومجاوزته عن ذلك وبلوغه عقد
عنده وتجاوزه عنده لانه ينكر المعتقد بل قصوره عليه وحصره
قلنا على تقدير التسليم لو كان عند الضعيف آلة مميزة لما وقع له ذلك
ولما توقف هنالك بل لاح له عند الاعتبار بميزانه المميز ما فيه من
النقص فما اطمأن به كل الاطمينان وطلب ما هو اعلى واتم ومتى
عرفت هذا فنقول لا بد للسالكين من اصحاب المجاهدات السائرين
في طريق الحقيقة بالجد والاجتهاد ان يحصلوا العلوم الحقيقية الفكرية
والمعارف اليقينية النظرية بعد تصفية القلب عن شوائب النسب
الخارجية بقلع العلائق المكدرة وتحليته بمكارم الاخلاق و
محامدها حتى تصير هذه العلوم النظرية التي من جملتها الصناعة

الآلية

الآلية المميزة بالنسبة الى المعارف الذوقية كالعلم الآلي المنطقي
بالنسبة الى العلوم النظرية غير المتسقة المنتظمة وذلك لان الملكة
الحاصلة عقيب هذه النظريات اليقينية لا بد وان تكون مميزة
لليقينيات عن غيرها كالملكات الحاصلة عقيب استحضار الابحر
الشعرية والنغم الموسيقية فان بها يتمكن صاحبها من التمييز بين
الموزون مما يتحير فيه اصحاب النظر فاذا استحصل السالك المجتهد
تلك الملكة فلو تحير في اثناء الطلب والسلوك وتوقف في بعض المطالب
التي لا تحصل له بالفكر يتمكن باستخراجه تلك الملكة الفاضلة ومن
توجيه حقيته لمسترشد الناقد ولا يخفى ان هذا اتم واكمل والتكميل
مما لم يكن ذلك هذا كله اذا لم يكن له شيخ مسلك يرشده واما يقتدي
به وبيده مقاليد افعاله واحواله اما اذا كان له ذلك فلكل منزل
ومقام ولحسب كل وقت واستعداده علوم وبين ان يخصه
بنسبة السالك بحسب تقريبه من استعداده على تلك العلوم
بموازينها لكن تحقيق هذا الكلام وتبيين احكامه يحتاج الى
ابحاث طويلة الذيل لا يناسبها امثال هذه المختصرات فلنكتف
بهذا القدر في هذه التعليقات حامد الرب العالمين والصلوة
على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم واله الطاهرين   تمت الرسالة
سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله
رب العالمين وافضل الصلوة واتم التسليم على خير خلق الله الكريم وعلى
اله واصحابه وازواجه وذريته اولي الفضل العظيم اللهم واذا اردت
بالناس فتنة فاقبضنا اليك غير مفتونين وارزقنا جاههم وجاه نبيك

التمييز

105

ذوى الخلق العظيم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم تمت
تم هذا الكتاب بعون الله الملك الوهاب على يد اضعف الكتاب
خليل المعروف بامام زاده الرومي المرشدي وهو من
تلاميذ بكر المعروف بحافظ القرآن القنوي غفر
الله ذنوبهما وستر عيوبهما وعن والديهما
واستاذيهما بحرمة حبيبه الكريم
في اواخر ذي القعدة يوم السبت
بعد العصر في سنة
اربع وستين
ومائة و
الف



